قرآن

ثقل اکبر

تألیف
استاد سید علی کمالی

بسم الله الرحمن الرحیم

قرآن ثقل اکبر: گرانبهاترین میراث خاتم پیغمبران

نویسنده:

علی کمالی دزفولی

ناشر چاپی:

بی جا

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

قرآن ثقل اکبر: گرانبهاترین میراث خاتم پیغمبران

مشخصات کتاب

سرشناسه : کمالی‌دزفولی، علی

عنوان و نام پدیدآور : قرآن ثقل اکبر: گرانبهاترین میراث خاتم پیغمبران/ اثر علی کمالی‌دزفولی.

مشخصات نشر : [بی‌جا: بی‌نا]، [۱۳۶۰].

مشخصات ظاهری : ۵۰۳ ص.

وضعیت فهرست نویسی : برون‌سپاری

یادداشت : عنوان روی جلد: گرانبهاترین میراث خاتم پیغمبران قرآن ثقل اکبر.

یادداشت : عنوان روی عطف: قرآن ثقل اکبر.

عنوان روی جلد : گرانبهاترین میراث خاتم پیغمبران قرآن ثقل اکبر.

عنوان عطف : قرآن ثقل اکبر.

موضوع : قرآن-- تحقیق

رده بندی کنگره : BP۶۵/۳ /ک۸ق۴ ۱۳۶۰

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۰۷۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۵۴۳۴۴۴

[مقدمه]

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ

إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيماً

إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً

قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى

اللّهمّ فصلّ على محمّد امينک على وحيک و نجيبک من خلقک و صفيّک من عبادک امام الرّحمة و قائد الخير و مفتاح البركة كما نصب لامرک نفسه و عرّض فيک للمكروه بدنه و كاشف فى الدّعاء اليک حامّته و حارب فى رضاک اسرته حتّى ظهر امرک و علت كلمتک و لو كره المشركون

اللّهمّ يا من خصّ محمّدا و اله بالكرامة و حباهم بالرّسالة و خصّصهم بالوسيلة و جعلهم ورثة الانبياء و ختم بهم الاوصياء و الائمّة و علّمهم علم ما كان و ما بقى و جعل افئدة من النّاس تهوى اليهم فصلّ على محمّد و اله الطّاهرين و افعل بنا ما انت اهله فى الدّين و الدّنيا و الاخرة انّک على كلّ شيئ قدير

اين كتاب در حقيقت جلد سوم قانون تفسير بحساب ميايد و انرا پس از استخاره با قران مجيد بنام قران ثقل اكبر ناميده‌ام و اگر

مهلتی یافتم جلد چهارم را بنام عترت ثقل کبیر تقدیم اهل قران خواهم نمود

در یک فاصله زمانی چندین بار اجل بمن چشمک زد اما محتوم نبود و شکر گذارم که مهلتی یافتم تا این کتابرا که همپایه وسع و طاقت منست نه سزاوار

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۴

مجد قران کریم بدوستداران آل محمّد هدیه کنم، و برای عذر تقصیر و نارسائی خود بگویم انّ الهدایا علی مقدر مهدیها

در اینجا هم مانند دو کتاب قانون تفسیر و تاریخ تفسیر تقاضای بیشائبه و عاجزانه از ارباب فنّ و عالمان بعلوم قران دارم تا برای ترمیم اشتباهات و تکمیل مطالب کتاب نظرات خود را بوسیله کتابخانه صدر ناشر مخلص و مجدّ کتابهای مذهبی اعلام فرمایند تا در تجدید چاپها یا بعنوان مستدرک در معرض استفاده علاقمندان قرار گیرند

خداوند متعال روح پر فتوح مربّی مرا مرحوم سیّد صدر الدین ظهیر الاسلام عمّویم که مرا همواره بایمان و اخلاص و تواضع رهنمون بود غریق رحمت کناد و نیز وجود ذیجود و فیّاض استاد بزرگوار ما فقیه الاسلام و موضع علومه السّید السّند الحاجّ سیّد اسد الله نبوی دزفولی را که تمام مساعی خود را در نشر آثار محمّد و ال محمّد صلّی اللّه علیهم اجمعین منحصر ساخته است در پناه الطاف خود محفوظ بداراد و بر عمر و توفیقات او بیفزایاد

انّه قریب مجیب

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۵

قران

پیش از انکه برای پیشرفت و گسترش اسلام شمشیر در دست مجاهدین مسلمان برق زند این قران بود که مسلمانان را میساخت و برای مواجهه با همه قدرتهای جهان آماده مینمود.

تا قبل از فتح مکه که سراغاز نمایش قدرت اسلام بشکل یک حکومت مرکزی بود در طول بیست و دو سال تنها نیروئی که مسلمان میساخت و برمی‌انگیخت آوای محمد ص بود که از حلقومش برمی‌امد و وحی خالق را بگوش خلق می رسانید.

گوئی این مسلمانان نخستین که پایه و اساس قدرت عالمگیر اسلام بودند از رهبرشان هیچ نمیخواستند نه نان نه اب نه پوشاک نه مسکن نه شادی نه امتیاز نه اسایش نه سیم و زر نه اب و زمین زیرا رهبرشان خود هیچ از اینها را نداشت و بایشان نیز نوید نمیداد

تنها او را میخواستند که معارف عالیه و مفهوم زندگانی واقعی را بایشان میآموخت و جهانی بس فراختر بایشان نشان میداد او هم هیچ رابطه‌ای با ایشان جز از راه چشم و گوش نداشت

چشمها او را ابر مردی در اوج فداکاری و فروتنی و خدمتگزاری میدید و گوشها وحی الهی را در قالب کلماتی رسا و گیرا و انگیزه‌بخش از آوای او میشنید

آوایی که هر بخشی از ان قران بود و همه‌اش هم قران بود

اگر آوای وحی نبود چشم از دیدن او بهره نمیگرفت بهره‌مندی همه از ان گوش و استماع و سپس فهم وحی بود

وَ تَراهُمْ یَنْظُرُونَ إِلَیْکَ وَ هُمْ لا یُبْصِرُونَ

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۶

در وقت اصغای وحی گوش بر چشم مقدّم است اول گوش و دوّم چشم اینهایند دروازه‌های دل قوله تعالی

إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا
وصف قران در قران را در کتاب قانون تفسیر که در حقیقت کتاب اوّل همین دوره کتابست آورده‌ایم اکنون میپردازیم ببخشی از انچه در سنّت و حدیث درباره وصف قران مجید آمده است

وصف قران در سنّت از قول پیغمبر اکرم

بحار الانوار صد جلدی جلد ۹۲ صفحه ۱۷ باسانیده عن جعفر بن محمّد عن ابیه عن آبائه علیهم السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله
ایّها النّاس انّکم فی زمان هدنهٔ و انتم علی ظهر سفر و السّیر بکم سریع فقد رأیتم اللّیل و النّهار و الشّمس و القمر یبلیان کلّ جدید و یقرّبان کلّ بعید و یأتیان بکلّ موعود فاعدّوا الجهاز لبعد المجاز فقام المقداد فقال یا رسول اللّه ما دار الهدنهٔ قال دار بلاء و انقطاع فاذا التبست علیکم الفتن کقطع اللّیل المظلم فعلیکم بالقران فانّه شافع مشفّع و ماحل مصدّق من جعله امامه قاده الی الجنّه و من جعله خلفه ساقه الی النّار و هو الدّلیل یدلّ علی خیر سبیل و هو کتاب تفصیل و بیان و تحصیل و هو الفصل لیس بالهزل و له ظهر و بطن فظاهره حکمهٔ و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق له نجوم و علی نجومه نجوم لا تحصی عجائبه و لا تبلی غرائبه فیه مصابیح الهدی و منازل الحکمهٔ و دلیل علی المعروف لمن عرفه
نقلا از مقدّمه تفسیر قرطبی عن التّرمذی و عن حارث بن اعور قال مررت فی المسجد فاذا النّاس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علیّ رضی اللّه عنه فاخبرته فقال علیه السّلام اوقد فعلوها قلت نعم فقال سمعت رسول اللّه ص
قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۷
یقول اما انّها ستکون فتنهٔ قلت فما المخرج منها یا رسول اللّه قال کتاب اللّه تعالی فیه نبأ ما قبلکم و خبر ما بعدکم و حکم بینکم هو الفصل لیس بالهزل من ترکه من جبّار قصمه اللّه تعالی و من ابتغی الهدی فی غیره اضلّه اللّه تعالی و هو حبل اللّه المتین و هو الذّکر الحکیم و هو الصّراط المستقیم و هو الّذی لا تزیغ به الاهواء و لا تلتبس به الالسنهٔ و لا تشبع منه العلماء و لا یخلق علی کثرهٔ الرّد و لا تنقضی عجائبه و هو الّذی لم تنته الجنّ اذ سمعته حتّی قالوا انّا سمعنا قرانا عجبا یهدی الی الرّشد من قال به صدق و من عمل به اجر و من حکم به عدل و من دعی الیه دعی الی صراط مستقیم خذها الیک یا اعور
در بعضی نسخ و هو حبل اللّه المتین و نوره المبین لا تزیغ به الاهواء و لا تتشعّب معه الاراء و لا یشیع منه العلماء و لا یملّه الاتقیاء قرانا عجبا من علم علمه سبق قرطبی پس از ذکر حدیث گوید" هرچند شعبی حارث را بدروغزنی متّهم کرده اما دروغی از وی معلوم نشده و علّت تکذیب شعبی از او افراط حارث است در حبّ علیّ بن ابیطالب زیرا شعبی قائل بتفضیل ابی بکر بوده ابن عبد البرّ گفته گمان دارم تهمت زدن شعبی بحارث باعث معاقبه شعبی و گناهکاری او باشد
نهج البلاغه فالقران امر زاجر و صامت ناطق حجّهٔ اللّه علی خلقه اخذ علیهم میثاقه و ارتهن علیهم انفسهم اتمّ نوره و اکرم به دینه و قبض نبیّه صلّی اللّه علیه و اله و قد فرغ الی الخلق من احکام الهدی به فعظّموا منه سبحانه ما عظّم من نفسه فانّه لم یخف عنکم شیئا من دینه و لم یترک شیئا رضیه او کرهه الّا و جعل له علما بادیا و ایهٔ محکمهٔ تزجر عنه او تدعو الیه فرضاه فیما بقی واحد و سخطه فیما بقی واحد

نهج البلاغه فی ضمن خطبهٔ طویله

ثمّ انزل علیه الکتاب نورا لاـ یطفاء مصابیحه و سراجا لا یخبو توقدّه و بحرا لا یدرک قعره و منهاجا لا یضلّ نهجه و شعاعا لا یظلم ضوءه و فرقانا لا یخمد برهانه
قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۸
و تبیانا لا تهدم ارکانه و شفاء لا تخشی اسقامه و عزّا لا تهزم انصاره و حقّا لا تخذل اعوانه فهو معدن الایمان و بحبوحته و ینابیع العلم و بحوره و ریاض العدل و غدرانه و اثافیّ الاسلام و بنیانه و اودیهٔ الحقّ و غیطانه و بحر لا ینزفه المستنزفون و عین لا ینضبه الماتحون و مناهل لاـ یغیضه الواردون و منازل لاـ یضلّ نهجها المسافرون و اعلام لا یعمی عنها السّائرون و اکام لا یجوز عنها القاصدون جعله اللّه ریّا لعطش العلماء و ربیعا لقلوب الفقهاء و محاجّ لطرق الصّلحاء و دواء لیس بعده داء و نورا لیس معه ظلمهٔ و حبلا وثیقا عروته و معقلا منیعا ذروته و عزّا لمن تولّاه و سلما لمن دخله و هدی لمن ائتمّ به و عذرا لمن انتحله و برهانا لمن تکلّم به و شاهدا لمن خاصم به و فلجا لمن حاجّ به و حاملا لمن حمله و مطیّهٔ لمن اعمله و ایهٔ لمن توسّم و جنّهٔ لمن استلاءم و علما لمن وعی و حدیثا لمن روی و حکما لمن قضی
نهج البلاغه کتاب اللّه تبصرون به و تسمعون به و ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض و لا یختلف فی اللّه و لا یخالف بصاحبه عن اللّه
نهج البلاغه علیکم بکتاب اللّه فانّه الحبل المتین و النّور المبین و الشّفاء النّافع و الرّی النّاقع و العصمهٔ للمتمسّک و النّجاهٔ للمتعلّق لا یعوّج فیقوّم و لا یزیغ فیستعتب و لا تخلقه کثرهٔ الرّد و ولوج السّمع من قال به صدق و من عمل به سبق
نهج البلاغه ارسله علی حین فترهٔ من الرّسل و طول هجعهٔ من الامم و انتقاض من المبرم فجائهم بتصدیق الّذی بین یدیه و النّور المقتدی به ذلک القران فاستنطقوه و لن ینطق و لکن اخبرکم عنه الا انّ فیه علم ما یأتی و الحدیث عن الماضی و دواء دائکم و نظم ما بینکم
نهج البلاغه و اعلموا انّ هذا القران هو النّاصح الّذی لا یغشّ و الهادی الّذی لا یضلّ و المحدّث الّذی لا یکذب و ما جالس هذا القران احد الّا قام عنه بزیادهٔ او نقصان زیادهٔ فی هدی او نقصان من عمی
قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۹
قران پرتوی است که روشنائیش تاریکی ندارد
قران جدا کننده حق و باطلست که برهان آن سستی نمیگیرد
روشنگری که پایه‌های آن منهدم نمیشود
درمانی که بیم بیماری با آن نمیرود عزّتی که یارانش شکست نمیخورند حقّی که اعوانش زبون نمیشوند
قران معدن ایمان و لبّ لباب آنست
قران سرچشمه‌های دانش و دریاهای آنست
قران باغستان عدل و استخرهای آنست
قران پایه‌های استوار اسلام و بنیان آنست
قران رودخانه‌های حق و آبگیرهای آنست
قران بحری است که آبگیران خشکش نتوانند ساخت
قران چشمه‌ای است که نوشندگان تمامش نتوانند کرد
قران گدار و مشرعه‌ای است که انبوه واردان کدرش نتوانند نمود

قران سرمنزلی است که مسافران راهش را گم نمیکنند
با نشانیهائی که از دید روندگان مخفی نمی‌ماند
قران در راه حق همچون تپه‌های برافراشته و نشانداری است که گم نمیشوند عطش علما را تنها قران فرو می‌نشاند
بهار دل فقیهان قرانست
راهنمای راه صالحان داروئی که با آن دردی بجا نمی‌ماند
نوری که هرگز ظلمت در ان راه ندارد
قران دژی است که هرگز تسخیر نمیشود
قران عزّتی است برای دوستدارانش جای امن برای پناهنده‌اش
قران هدایت برای پیروان و عذر موجّه برای عامل بآن است
قران برهان برای متکلّم است و گواه برای مناظر

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۱۰

و اعلموا انّه لیس علی احد بعد القران من فاقة و لا لاحد قبل القران من غنی فاستشفوه من ادوائکم و استعینوا به علی لأوائکم فانّ فیه شفاء من اکبر الدّاء و هو الکفر و النّفاق و الغیّ و الضّلال فاسئلوا اللّه به و توجّهوا الیه بحبّه و لا تساءلوا به خلقه انّه ما توجّه العباد الی اللّه بمثله
و اعلموا انّه شافع مشفّع و قائل مصدّق و انّه من شفع له القران یوم القیمة شفع فیه و من محل به القران یوم القیمة صدق علیه فانّه ینادی مناد یوم القیمة الا انّ کلّ حارث مبتلی فی حرثه و عاقبة عمله غیر حرثة القران فکونوا من حرثته و اتباعه و استدلّوه علی ربّکم و استنصحوه علی انفسکم و اتّهموا علیه ارائکم و ساق الخطبة الی قوله علیه السّلام
و انّ اللّه سبحانه لم یعظ احدا بمثل هذا القران فانّه حبل اللّه المتین و سببه الامین و فیه ربیع القلب و ینابیع العلم و ما للقلب جلاء غیره مع انّه قد ذهب المتذکّرون و بقی النّاسون و المتناسون الی اخر الخطبه
تفسیر عیّاشی عن ابیعبد اللّه عن ابیه عن جدّه علیهم السّلام قال خطبنا امیر المؤمنین علیه السلام خطبة فقال فیها
نشهد ان لا اله الّا اللّه وحده لا شریک له و انّ محمّدا عبده و رسوله ارسله بکتاب فصّلة و احکمه و اعزّه و حفظه بعلمه و احکمه بنوره و ایّده بسلطانه و کلاءه من لم یتنزّه هوی او یمیل به شهوة لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید و لا یخلقه طول الرّد و لا یفنی عجائبه من قال به صدق و من عمل به اجر و من خاصم به فلج و من قاتل به نصر و من قام به هدی الی صراط مستقیم
فیه نبأ من کان قبلکم و الحکم فیما بینکم و خبر معادکم انزله بعلمه و اشهد الملئکة بتصدیقه قال اللّه جلّ وجهة و لکنّ اللّه یشهد بما انزل الیک انزله بعلمه و الملئکة یشهدون و کفی باللّه شهیدا فجعله اللّه نورا یهدی للّتی هی اقوم و قال فاذا قراءناه فاتّبع قرانه و قال اتّبعوا ما انزل الیکم من

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۱۱

ربّکم و لا تتّبعوا من دونه اولیاء قلیلا ما تذکّرون و قال فاستقم کما امرت و من تاب معک و لا تطغو انّه بما تعملون بصیر ففی اتّباع ما جائکم من اللّه افوز لعظیم و فی ترکه الخطاء المبین قال امّا یأتینکّم منّی هدی فمن اتّبع هدای فلا یضلّ و لا یشقی فجعل فی اتّباعه کلّ خیر یرجی فی الدّنیا و الاخرة فالقران آمر و زاجر حدّ فیه الحدود و سنّ فیه السّنن و ضرب فیه الامثال و شرع فیه الدّین اعذارا امر نفسه و حجّه علی خلقه اخذ علی ذلک میثاقهم و ارتهن علیه انفسهم لیبیّن لهم ما یاءتون و ما یتّقون

ليهلك من هلك عن بيّنة و يحيى من حيّ عن بيّنة و انّ اللّه سميع عليم
نهج البلاغه ثمّ اختار لمحمّد صلّى اللّه عليه و اله لقائه و رضى له ما عنده فاكرمه عن دار الدّنيا و رغب به عن مقام البلوى فقبضه اليه كريما و خلف فيكم ما خلفت الانبياء فى اممها اذ لم يتركوهم هملا بغير طريق واضح و لا علم قائم كتاب ربّكم مبيّنا حلاله و حرامه و فرائضه و فضائله و ناسخه و منسوخه و رخصه و عزائمه و خاصّه و عامّه و عبره و امثاله و مرسله و محدوده و محكمه و متشابهه مفسّرا جملته و مبيّنا غوامضه
بين مأخوذ ميثاق علمه و موسّع على العباد جهله و بين مثبت فى الكتاب فرضه معلوم فى السّنّة نسخه و واجب فى السّنّة اخذه مرخّص فى الكتاب تركه و بين واجب بوقته و زائل فى مستقبله و مباين بين محارمه من كبير اوعد عليه نيرانه او صغير ارصد له غفرانه و بين مقبول فى ادناه و موسّع فى اقصاه و قال عليه السلام و كتاب اللّه بين اظهركم ناطق لا يعيأ لسانه و بيت لا تهدم اركانه و عزّ لا تهزم اعوانه
فى خطبة فاطمة سلام اللّه عليها فى امر فدك
للّه فيكم عهد قدّمه اليكم و بقيّة استخلفها عليكم كتاب اللّه بيّنة بصائرها و آى منكشفة سرائرها و برهان متجلّية ظواهره مديم للبريّة استماعه و قائدا الى الرّضوان اتّباعه و مؤدّيا الى النّجاة اشياعه فيه تبيان حجج اللّه
قرآن ثقل اكبر، مقدمه، ص: ١٢
المنيرة و محارمه المحرّمه و فضائله المدوّنه و جمله الكافية و رخصه الموهوبه و شرائطه المكتوبه و بيّناته الجاليه
الصّحيفه السجاديه و كان من دعائه عليه السلام عند ختم القران
اللّهم انّک اعنتنى على ختم كتابک الّذى انزلته نورا و جعلته مهيمنا على كلّ كتاب انزلته و فضّلته على كلّ حديث قصصته و فرقانا فرقت به بين حلالک و حرامک و قرانا اعربت به عن شرائع احكامک و كتابا فصّلته لعبادک تفصيلا و وحيا انزلته على نبيّک محمّد صلواتک عليه و اله تنزيلا و جعلته نورا نهتدى به من ظلم الضّلالة و الجهالة باتّباعه و شفاء لمن انصت بفهم التّصديق الى استماعه و ميزان حقّ لا يحيف عن الحقّ لسانه و نور هدى لا يطفأ عن الشّاهدين برهانه و علم نجاة لا يضلّ من امّ قصد سنّته و لا تنال ايدى الهلكات من تعلّق بعروة عصمته
اللّهمّ فاذ افدتنا المعونة على تلاوته و سهّلت جواسى السنتنا بحسن عبارته فاجعلنا ممّن يرعاه حقّ رعايته و يدين لک باعتقاد التّسليم لمحكم اياته و يفزع الى الاقرار بمتشابهه و موضحات بيّناته
اللّهمّ انّک انزلته على نبيّک محمّد صلّى اللّه عليه و اله مجملا و الهمته علم عجائبه مكمّلا و ورثتنا علمه مفسّرا و فضّلتنا على من جهل علمه و قوّيتنا عليه لترفعنا فوق من لم يطق حمله
اللّهمّ فكما جعلت قلوبنا له حملة و عرّفتنا برحمتک فضله فصلّ على محمّد الخطيب به و على اله الخزّان له و اجعلنا ممّن يعترف بانّه من عندک حتّى لا يعارضنا الشّکّ فى تصديقه و لا يختلجنا الزّيغ عن قصد طريقه
اللّهم صلّ على محمّد و آله و اجعلنا ممّن يعتصم بحبله و ياءوى من المتشابهات الى حرز معقله و يسكن فى ظلّ جناحه و يهتدى بضوء صباحه و بقتدى بتبلّج اسفاره و يستصبح بمصباحه و لا يلتمس الهدى فى غيره
اللّهمّ فكما نصبت به محمّدا علما للدّلالة عليک و انهجت باله سبل الرّضا اليک
قرآن ثقل اكبر، مقدمه، ص: ١٣
فصلّ على محمّد و آله و اجعل القران وسيلة لنا الى اشرف منازل الكرامة و سلّما نعرج فيه الى محلّ السّلامة و سببا نجزى به النّجاة فى عرصة القيامة و ذريعة نقدم بها على نعيم دار المقامة

اللّهم صلّ على محمّد و اله و احطط بالقران عنّا ثقل الاوزار و هب لنا حسن شمائل الابرار و اقف بنا اثار الّذين قاموا به آناء اللّيل و اطراف النّهار حتّى تطهّرنا من كلّ دنس بتطهيره و تقفو بنا اثار الّذين استضاوا بنوره و لم يلههم الامل فيقطعهم بخدع غروره

اللّهمّ صلّ على محمّد و اله و اجعل القران لنا فى ظلم اللّيالى مونسا و من نزغات الشّيطان و خطرات الوساوس حارسا و لا قدامنا عن نقلها الى المعاصى حابسا و لا لسنتنا عن الخوض فى الباطل غير ما افة مخرسا و لجوارحنا عن اقتراف الاثام زاجرا و لما طوت الغفلة عنّا من تصفّح الاعتبار ناشرا حتّى توصل الى قلوبنا فهم عجائبه و زواجر امثاله الّتى ضعفت الجبال الرّواسى عن احتماله

اللّهمّ صلّ على محمّد و اله و ادم بالقران صلاح ظاهرنا و احجب به خطرات الوساوس عن صحّة ضمائرنا و اغسل به درن قلوبنا و علائق اوزارنا و اجمع به منتشر امورنا وارو به فى موقف العرض عليك ظماء هواجرنا و اكسنا به حلل الامان يوم الفزع الاكبر فى نشورنا

اللّهمّ صلّ على محمّد و اله و اجبر بالقران خلّتنا من عدم الاملاق و سق الينا رغد العيش و خصب سعة الارزاق و جنّبنا به الضّرائب المذمومة و مدانى الاخلاق و اعصمنا به من هوّة الكفر و دواعى النّفاق حتّى يكون لنا فى القيامة الى رضوانك و جنانك قائدا و لنا فى الدّنيا عن سخطك و تعدّى حدودك ذائدا و لما عندك بتحليل حلاله و تحريم حرامه شاهدا

الى اخر الدعاء

بحار الانوار جلد ۹۲ صفحه ۱۶

قال ابو عبد الله عليه السلام انّ للقران حدودا كحدود الدّار

قرآن ثقل اكبر، مقدمه، ص: ۱۴

مصدر بالا صفحه ۱۵ عن الرّضا عليه السّلام عن ابيه انّ رجلا سأل ابا عبد اللّه عليه السلام ما بال القران لا يزداد على النّشر و الدّرس الاغضاضة فقال لانّ اللّه تبارك و تعالى لم يجعله لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس فهو فى كلّ زمان جديد و عند كلّ قوم غضّ الى يوم القيمة

بحار الانوار ج ۹۲ ص ۱۴ قال الرّضا عليه السلام

هو حبل اللّه المتين و عروته الوثقى و طريقته المثلى المؤدّى الى الجنّة و المنجى من النّار لا يخلق من الازمنة و لا يغثّ على الالسنة لانّه لم يجعل لزمان دون زمان بل جعل دليل البرهان و حجّة على كلّ انسان لاياءتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد

اينست بخشى از انچه در اخبار و آثار محمد و آل محمد صلوات الله عليهم اجمعين در وصف قران مجيد آمده و ما را از توصيفات علماى فنّ و مفسّران عاليمقام بى نياز ميسازد مشروط بر انكه با امعان نظر كامل مورد مطالعه قرار گيرند

تا معلوم گردد وصف قرآن هم بايد از زبان اهل بيت وحى شنيده شود وجوه گوناگون وصف قران كه در اخبار محمد و آل محمّد ص آمده است خود در مقام اعجاز و تحدّى است كلّ ابلغ مال ايشانست و جزء بليغ مال ديگران

الحمد للّه الّذى هدانا لهذا و ما كنّا لنهتدى لو لا ان هدانا اللّه

قرآن ثقل اكبر، مقدمه، ص: ۱۵

خلاصه اوصاف قران در قران و سنّت

اکنون بطور خلاصه وجوه گوناگون اوصاف قران را که از قران در کتاب قانون تفسیر و از سنّت در این کتاب یاد نموده‌ایم ذیلا میاوریم

تا معلوم شود با دانستن انها نیازی بقلمفرسائیهای مؤلّفان نیست و منبع همه علوم اسلامی کتاب و سنّت است

کتاب احسن الحدیث است برهان است بشری و بشارت است

بشیر است بصائر و مجموعه روشنیهاست بلاغ و بلیغ و رساست

بیان کننده و روشنگر همه است تذکره و بیاد اورنده فراموشیهاست

حبل اللّه متین حقّ و حقیقت است حکمت است و خود حکیم است

ذکر و یاد است رحمت و روح است شفای بیماریهاست گندزدای روانست

صدق و راستی است صراط مستقیم است عجب و شگرف و شگفتی‌زاست

عدل و عربی مبین است عروه الوثقی است عزیز و بلند پایه است

علم بقول مطلق است علیّ و برترین است

غیر ذی عوج است کمی و کاستی ندارد قول فصل و فصل الخطابست

قیّم و نگهبان کریم و مبارک است

مبیّن و آشکارکننده است هم‌آهنگ و ماننده بهم است

مجید و با عظمت است بالا بالاست مرفوعه و مطهّره و مکرّمه است

منادی حقّ است موعظه بلیغ است

مهیمن و فرمانروا است نبأ عظیم و اهمّ و قائع است

نذیر و ترساننده نور مطلق و پرتوافکن است

هادی و راهنما و خود هدی و هدایت است

هم هدایت است هم نشانه‌های هدایت است

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۱۶

در قران بیشتر تدبّر کنید بیشتر میفهمید

قران انذار و هشداری برای همه است

بقرائت قران گوش فرا دهید و ساکت باشید

قران چنان نیست که بدروغ بخدا بسته شود

قران عظیم است راهنمای استوارترین‌هاست

هنگام قرائت قران میان خود و ناباوران باخرت دیوار بکشید

قران درمان است رحمت برای مؤمنان و خسارت برای کافرانست

اگر جنّیان و انسیان همیاری کنند چونان قران نتوانند آورد

قران دشواریها را آسان میکند نه آسانها را دشوار

هرگونه مثلی در قران هست

قران از نزد حکیمی دانا نازل شده و خود حکیم است

قران یاددهنده و یادآورنده است

اگر بر دلهایتان قفل نیست در قران تدبّر کنید

قران برای آموختن و یاد گرفتن آسان است

قران اگر بر کوهی فرود آید کوه خاشع و متلاشی میشود

قران را با درنگ باید تلاوت نمود

قران شعر نیست و شاعری برای پیامبر خدا روا نیست

قران کجی و کاستی ندارد

قران کریم است و جای آن در لوح محفوظ

اگر قران کوهها را از جا برکند و زمین را بشکافد منکران را سود نمیدهد

در قران شک و ریب راه ندارد

پیامبر قران و حکمت را میاموزاند

بخشی از قران آیات محکمات است که ریشه کتابست و بخشی متشابهات که بمحکمات ارجاع میشود تا دانسته گردد

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۱۷

قران نازل شد تا پیامبر خلق را با آن از ظلمات بدر اورد و در نور وارد کند

قران نازل شد تا داور اختلافات باشد

قران را ببرگزیدگان خلق میراث داده‌اند

قران در فتنه‌های تاریک و ناشناخته نجات‌دهنده است

قران شفیعی است که شفاعتش مقبول است

کارآگاهیست که هرچه گفت مورد قبول است

هر کس قران را پیشوا قرار داد ببهشتش میرساند

هر کس انرا پس پشت انداخت بدوزخش میکشاند

قران راهنمای بهترین راههاست

کتاب تفصیل و بیان است و محصول ان روشن و بی‌ابهام است

قران کاربر و قاطع است نه بازیچه و شوخی

قران ظاهر و باطن دارد ظاهرش حکمت و باطنش علم است

ظاهرش آراسته و زیبا و باطنش ژرف چون دریا

اختران راهنما در ان هست و بر ان اختران اختران دیده‌بان دیگر عجائب قران بشما را درنمی‌اید غرائبش کهنه و پوسیده نمیشود

چراغهای راهنما همه در قرانست

منازل حکمت همه در آنست

عبرت وقائع گذشتگان و پیش‌بینی در کار آیندگان و کلّیات حاکم بر امور همه در آنست

داوری اختلافات شما در قرانست

هر بیدادگر جبّاری آنرا نادیده گیرد خداوند تارومارش میکند

هرکس هدایت را در غیر قران جستجو کند گمراهست
بند استوار خداوندی ذکر حکیم معلّم استوار و صراط مستقیم است
رأیهای موافق قران گمراه نمیشود و بیراهه نمیرود
قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۱۸
زبانها نمیتواند قران را دگرگون سازد
عالمان از تدبّر در ان سیرائی ندارند
بسیاری بحث و ردّ و قبول آنرا کهنه و ملال‌انگیز نمیکند
هرکس موافق قران گوید راست گفته
هرکس بقران عمل کند پاداش نیک یابد هر کس بر وفق قران حکم دهد عادل است
هرکس بقران دعوت کند بصراط مستقیم دعوت کرده است
نور اشکار خدائی قرانست
هرکس علم قران بداند مسابقه را برده است
قران فرمان‌دهنده و بسیج‌کننده است
قران هم صامت است هم ناطق ناطق بحجّت خداوند است بانچه میثاق انرا از بندگان گرفته است و انان اقرار کرده و نفس خویشتن را بگروگان گزارده اند
خداوند تابش نور خود را با قران تمام کرده دین خود را با قران گرامی ساخته پیامبرش را وقتی بپیش خود فرا خواند که بوسیله قران از تبلیغ احکام فارغ شده بود
بانچه خداوند خویش را ستود خلائق بتعلیم قران او را ستودند
چیزی از دین را پنهان نساخت
هیچ امری از انچه مورد رضا یا سخط خداوند بود بجا نگذاشت مگر انکه پرچمی اشکار بالای آن برافراشت تا همه بدانند آیات محکماتی که برضای او فرا میخواند و از سخط او بیم میداد
قران نوری است که چراغهایش خاموش نمیشود شمعی است که شعله‌اش فروکش نمیکند دریائیست که بژرفای ان راه نیست قران راهیست که نشانه‌های راهنمائی ان گم نمیشود
قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۱۹
قران پیروزکننده احتجاج‌کننده بآنست
بمنزل رساننده عامل و سپر برای پناهنده است
بقران ببینید و بقران بشنوید
بخشی از قران گویای بخش دیگر و بخشی از آن گواه بخش دیگر است
قران نمیگزارد مصاحبش راه خلاف حق گیرد
عصمت بقران متمسّک است و نجات بقران متعلق است
قران کج نمیرود تا برای ترمیم آن راست برود بیراه نمیرود تا مورد عتاب باشد خداوند پیامبرش را فرستاد و در پیشروی او تصدیقی روشن و نوری راهنما بود و آن قران بود

قران را با تدبّر خویش بسخن دربیاورید با شما سخن خواهد گفت

قران ناصحی بیغلّ و غش است

راهنمائی است که راهرا گم نمیکند گوینده‌ای است که دروغ نمیگوید

هیچکس با قران همنشین نشد مگر انکه بزیادت و نقصانی برخاست زیادتی در هدایت و نقصانی در گمراهی

با داشتن قران هیچکس نیازمند نخواهد بود

برای هیچکس غنائی چون قران نیست

از قران برای دردهای خود شفاء بجوئید

از قران برای مصیبتها و مشکلات کومک بگیرید

درمان بدترین بیماریها کفر نفاق خودسری و گمراهی در قرانست

خدا را بوسیله قران بخوانید و با محبّت قران باو روی آورید

با داشتن قران از خلق چیزی مخواهید

بندگان بهیچ‌چیز همچون بقران بخدا توجّه نکرده‌اند

روز قیامت نداء میدهند هر کارنده‌ای بکشت خود و عمل خود مبتلی است جز کشتکاران قران از کشتکاران قران باشید

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۰

با قران بر وجود خداوند استدلال کنید

خود را با قران اندرز دهید

آراء خود را با عرضه بر قران متّهم و بررسی کنید

جلائی برای دل جز قران نتوان یافت

خداوند قرانرا تفصیل داد استوار ساخت عزیز کرد بعلم خود حفظش نمود بنور خود استوارش ساخت بقدرت خود تأییدش نمود

و بانکه بدنبال شهوت و هوای خود نبود ارزانیش داشت

کسی که در راه قران مبارزه کرد پیروز شد

خداوند همه خیرات دنیا و اخرت را که امید میرود در پیروی قران قرار داد

قران علمی واضح است که با آن خداوند امّترا مهمل نگزارده است

قران بیان‌کننده حلال و حرام واجبات و فضیلتها ناسخ و منسوخ مباح و اوامر و عزائم عامّ و خاصّ عبرت و امثال مرسل و محدود محکم و متشابه است

همه آن مفسّر و غوامضش مبیّن است

بخشی از قران چنان است که بر دانستنش میثاق گرفته شده

و برخی از ان چنانست که ندانستنش بر بخشی از خلق رواست تا از اهل ذکر سئوال کنند

بخشی از احکام در قران واجب و در سنّت منسوخ یا در سنّت واجب و در قران منسوخ است

واجب در وقتی و مرخّص در وقت دیگر

در قران محارم درجه‌بندی است از کبائری که کیفرش آتش است یا صغائری که امید بخشایش در ان هست

عهد خداوندی قران است که در پیشروی شماست

قران بقيّة اللّه و یکی از دو جانشین پیغمبر است

قران کتاب خداست که روشنائیهایش آشکار و اسرارش برای شما بیان شده

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۱

استماع قران برای خلق همیشگی است

انکه برای فهم قران ساکت ماند و گوش فرا داد درمان یافت

میزان حقّی که زبانه‌اش از محاذات حق کج نمیشود قرانست

انکس که ببند قران متمسّک شد دست گزندها باو نمیرسد

قران بر پیغمبر بطور مجمل نازل شد و خداوند علم عجائبش را بطور کامل و مفصّل باو آموخت

حاملین قران ابر مردانند

آل محمد گنجوران گنج قرانند

از متشابهات قران باید بدژ استوار محکمات گرائید

قران وسیله رسیدن باشرف منازل و نردبان ذروه سلامت و راه رسیدن بنعم آخرت است

با قران از هر پلیدی پاک شوید

قران مونس شبهای تار و نگهبان از خطرات وساوس است

از انچه غفلت کرده‌ایم عبرتهای قران بما یاداوری میکند

قران خاطر ما را از پراکندگیها آرامش میدهد

قران ما را از گودال کفر و پلیدیهای اخلاق بیرون میاورد

قران حدودی دارد باید انها را شناخت

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۲

رشحه‌ای از خصائص قران

اینک رشحه‌ای از خصائص قران مجید را در حدّ وسع و طاقت خود و نیز گنجای این کتاب تقدیم خوانندگان گرامی و دوستدار قران میدارم

در میان شعائر اسلامی هر کدام در معرض حوادث روزگار تا سرحد امحاء ظاهری برسد قابل ترمیم است کعبه را بارها سیل خراب کرده و ساخته شده است حجر الاسود بدست قرمطیان از جا کنده شده و چهارده سال در بحرین بوده و سپس در جایگاه خود قرار داده شده است

پیغمبر و امام داعی حقّ را لبّیک گفته و چه بسا بدست ظالمان شهید گردیده اند بسیاری از مساجد خراب شده مسجد النّبی مورد دستبرد قرار گرفته و ذخائر گرانبها و بینظیر ان بنام رفع بدعت بجیب اعراب رفته است

و اینهمه حوادث تأثیری در انهدام بنیان استوار اسلام نداشته است

و تنها یک چیز است که کمترین خدشه و انحرافی در ان باعث انهدام بنیان اسلام خواهد بود و آن قران مجید است و بهمین جهت است که خداوند متعال از میان همه شعائر اسلامی مؤکّدا و بطور قاطع حفظ قرانرا تضمین نموده است قال اللّه تعالی إِنَّا

نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ
قران کتابی طبّی یا فلکی یا شیمیائی نیست همچنانکه بعضی متعصّبان جاهل گمان برده و از نادانی نقاط ضعفی در نظر جهال‌مانندگان خود پدید آورده اند و انگاه که جواب مسئله‌ای از مسائل اینگونه علوم را در قران نیافتند راه ایراد و اعتراض جاهلان یا معاندان مغرض باز شود
قران برای بیان معارف عالیه انسانی رابطه انسان با خداوند و رابطه انسان با انسان آمده است مسائلی که بیان کامل و قاطع آن در عهده وحی است
قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۳
و عقل در ان نه استقلال دارد نه قاطعیّت
میدان قران همانا نفس انسانی و زندگانی او اعتقادات و منشها و روشهای اوست که در طریق تکامل او و ببیان دیگر سازنده سعادت او در دو جهان است
وظیفه قران آنست که تصوری عام برای وجود و ارتباط آن با افریننده موجودات و هدف از وجود انسان بدست دهد
وضع انسان در عالم هستی چگونه است سهم او از عالم وجود چیست ارتباط او با پروردگارش چیست و چگونه است وظیفه‌اش در این ارتباط چیست نظامی که در ان همه نیروهای انسانی باید بکار رود چگونه است
قران بطور کلی وظیفه یکی از این نیروهای خداداد را که عقل است معیّن کرده و وسائل کشف و تحقیق را در دسترس او قرار داده حروف کائنات برای عقل قابل خواندن است عقل بامر تکوینی الهی میداند چگونه در میدان عمل خود بحث کند آزمایش کند تطبیق دهد نتیجه‌گیری کند کشف کند و کائنات را بمضمون قوله تعالی هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً برای خود تسخیر کند در حدّی که نهایتی برای آن نیست. وسعت فکر انسان باندازه وسعت همه جهانست
مادّه‌ای که قران بر روی ان کار میکند انسانست تصوّر او اعتقاد او مشاعر او مفهومات او روش او کارائی او روابط او و علائق او
اگر قران خود ضامن کشف علوم کائنات بود حرکت فکری و تکاملی انسان متوقف میشد و وجود او امری زائد بود در صورتیکه در عالم وجود نه تنها انسان بلکه ذرّات ناچیز همه از پی کاری آمده‌اند طفیلی بودن امری نسبی است در کائنات طفیلی و بیکاره اصلا وجود ندارد
علوم مادّی با وسائل گوناگون و بخشهای آن موکول بعقل انسان فرضیّات نظرات آزمایشها و کشفیات اوست زیرا او خلیفه خداوند در زمین است و خداوند
قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۴
و خداوند او را برای دانستن اسرار کائنات مهیّا ساخته است و باو فرمان داده قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ
قران فطرت را راهنمائی و تصحیح میکند تا منحرف نشود و بفساد نگراید قران نظام کلّی زندگانی را معیّن میکند و تصویری عام برای طبیعت جهان و ارتباطش با خداوند و تناسق اجزایش و علاقه میان انها را نشان میدهد و این خود عقل مستفاد انسان است که باید تفصیلات و جزئیات را دریابد و از کشف انها سود جوید
تفصیلات مطلب در عهده قران نیست و دانستن آنها جزئی از عمل ذاتی انسانست
قران انسان را میسازد شخصیّت او را ضمیر او را عقل او را فکر او را همچنانکه مجتمع انسانی را میسازد سپس انها را رها میکند تا در میدان علم و بحث و ازمایش تلاش کنند گاهی اشتباه کند گاهی اصابه کند و از میان انبوه فرضیه ها اشتباهات و

اصابه‌های خود قوانین علوم را استخراج نماید

قران ضامن موازین تصوّر تدبّر و تفکّر صحیح اوست

قران چشم مراقب انسانهاست انسانهائی که در راه قران گام برمیدارند اما هرگز بجای آنها راه نمیرود

وقتی میگویند قران شامل و تبیان همه چیز است مقصود همه مسائل دین و خداشناسی و تکامل انسانیّت است انکه گمان میکند همه چیز مطلق است و مثلا فرمول ساختن صابون هم از همه چیز است العیاذ باللّه بقران توهین نموده است

بقول شیخ شلتوت برای اعجاز قران بس است که هرچه علوم کائنات و کشفیات رو بتکامل میرود چیزی که مباین و مخالف معارف عالیه قرانست یافت نشده بلکه چه بسا اشاراتی در قران هست که وقوع این کشفیّات و قوانین خلقت را تأیید میکند

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۵

مقاصد قران

قوله تعالی إِنَّ هـٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً وَ أَنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً أَلِيماً الاسراء ۹ ۸

قران هدایت باقوم میکند اقوم حالات و استوارترین و سودمندترین انها هدایت باولیترین اولویّتها هدایت بواجبترین واجبها معارف و مصالحی که وقت عزیز انسان سزاوار است برای دریافت انها بمصرف برسد

انها چیستند؟ با امعان نظر و تدبّر در مطالب قران معلوم میشود که مقاصد قران در سه ناحیه خلاصه میشود

ناحیة العقیده ناحیة الاخلاق ناحیة الاحکام

عقائد که مهمترین معارف انسانی و قرانی است دلها را از لوث شرک و بت پرستی پاک میکند و بمبدأ روحی متّصل میسازد و این ناحیه شامل عقائدی است که ایمان بانها درباره خداوند واجب است مانند صفات جلال و جمال و همچنان اعتقاد بوحی و لوازم آن از رسالت و نبوّت و کتاب و ملئکه و ایمان ببعث و روز جزاء و جزای اعمال

اخلاق نفس را تزکیه و تهذیب میکند و شأن فرد و جماعت را بالا میبرد بدون تزکیه اخلاق و تطهیر نفس هرگز اعتقاد بتوحید و نبوّت و معاد متحقّق و متمکّن نمیگردد صفاتی که بودن انها نشانه ایمان و محبّت بخداوند است و صفاتی که بودن انها نشانه عدم اعتقاد و تزلزل و نفاق است همه در قران مجید آمده شرک مضادّ توحید است حسد نشانه نارضائی از تقسیم ارزاق و مواهب الهی و اعتراض برآنست کبر و خودبینی نشانه بیمعرفتی و ادّعای هستی و برتری برای موجودی فانی ریاء آمیختن اغراض با رضای خداوند و شرک مخفی است و معلوم است که با وجود این علفهای هرز در شوره‌زار دل هرگز گل توحید و معرفت و خلوص و نصیحت و رحمت نخواهد روئید

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۶

بقول شیخ مغربی

گل توحید نروید بزمینی که در ان خار شرک و حسد و کبر و ریا و کین است اخلاق نیک نه تنها مصحّح اعتقادات و معارف توحیدی است بلکه اساس اجتماعات پیشرفته و نیکبخت نیز اخلاق و منشهای انسانی تعاون و فداکاری و محبّت و همکاری خیرخواهی وفا بعهد صداقت و نیکوکاری است

اما ناحیه احکام چه عبادی چه تجاری چه روابط و نظامات اجتماعی که لازمه انسجام و بقای اجتماعات و ملّتهاست همه در قران آمده است

بخشی از ان احکام روابط عبادی بندگان با خداوند متعال است مانند نماز و روزه و حج و صدقات و نذر و امثال انها و بخشی مربوط بروابط خانواده است مانند احکام ازدواج و طلاق و حضانت و امثال ان و بخشی مربوط باحکام تجارات و امور مالی از خرید و فروش و اجاره و رهن و مزارعه و مساقات و امثال آن و بخشی نظامات داوری و رفع اختلافات است مانند قضاء و شهادت و بخشی درباره حقوق جزاء و کیفر بزههاست مانند دیات و حدود و قصاص و بخشی درباره روابط خارجی از دفاع و جهاد و جنگ و صلح و مهادنه و جزیه و معاهدات

بطور کلی از اغاز بشریّت تا هم‌اکنون دو نوع نظامات بموازات هم بر تاریخ بشر عرضه شده است نظام پیغمبری و نظام قیصری در نظام قیصری سود جستن از طبقات بالای اجتماع و بکار گرفتن ایشان و احترام گزاردن بایشان و قهرا منحصر ساختن امتیازات بایشان و فریب دادن مستضعفان و استثمار ایشان با وعد و وعید موادّ برنامه بوده و هست

اما در نظام پیغمبری که در همه چیز راه آن با نظام قیصری جداست باید بصفوف مستضعفان پرداخت و از ایشان کار گرفت حقوق حقّه ایشانرا پرداخت ایشانرا مورد احترام قرار داد و در وقت توزیع امتیازات ایشانرا مقدّم داشت سراسر قران توصیه درباره مستضعفان و بیان مفاسد مستکبرانست باید عهد شمشیر سپری شود و عهد کتاب فرا رسد تا تعلیمات عالیه قران عملی گردد

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۷

روشهای قران در هدایت

قران مجید برای هدایت خلق روشهای گوناگون دارد که با اختصار میآوریم

اوّل ارشاد و ترغیب بنظر در ملکوت سماوات و زمین و همه مخلوقات برای پی بردن باسرار الهی که در مخلوقات مودّع است و از اینراهست که دلها آگنده از ایمان بخداوند و عظمت و حکمت او میشود

با نظر و فهم قانع‌کننده نه تقلید و بدعت و از همین راهست که خداوند به عقل کرامت بخشیده و درهای بحث و کنگاشرا در کشف غوامض و اسرار کائنات در زمین و آسمان بروی او گشوده است تا هم از آنها در زندگانی این جهانی سود جوید و بالاتر انکه معرفت و ایمان او بخداوند با گستردگی فهم کائنات استوارتر شود

دوم بیان قصص گذشتگان از پیغمبران و امّتها از صلحاء و مفسدین باین طریق که باعث اعتبار باشد و شناخت سنّتهای تکوینیّه الهیّه در خلق از عوامل ترقّی و انحطاط در فرد و جماعت نه بطریق افسانه‌سرائی برای گزراندن وقت و ارضای طبع افسانه‌پسند مردمان نابالغ

سوّم بیدار کردن شعور باطنی انسان و ارجاع او بفطرت ناآلوده خویش که خود از خود سئوال کند خرد و شعور باطنی و مواهب فطری و ارتکازی را بکار بندد از آغاز خود و دیگران از موادّ جهان از جنبش و حیات از مآءل و پایان از اسباب و علل از همه اینها بپرسد که جواب قطعی و هرچند مجمل را از درون خود خواهد یافت

شناخت این روش عالی قران در بکار بردن فطرت و شعور باطن و تبادرات ذهنی بسیار مهم است قوله تعالی قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ

سوّم ترغیب و ترهیب بشارت و انذار وعد و وعید که قران هر دو قسم آنرا بکار برده است

قرآن ثقل اکبر، مقدمه، ص: ۲۸

وعد و وعید در زندگانی دنیا و نشان دادن جزای قهری اعمال چه در فرد و چه در جماعت در همین دنیا و وعده نصرت و

زندگانی آسان برای افراد متّقی و پرهیزگار و زندگانی مشقّت‌بار و دشوار و مصارع سوء برای بدکاران و مفسدان و انحطاط و تبدیل برای بدکاران بد نیّت

قوله تعالی وَ كانَ حَقًّا عَلَيْنا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ وَ إِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لا يَكُونُوا أَمْثالَكُمْ

و همچنین ترغیب بنعیم آخرت که دائمی و لا یزال است صافی و نامشوبست و ترهیب کفار بعذاب دائم و خوارکننده

با تدبّر در آیات نعیم و آیات عذاب مسئله آرمان والای بشری معلوم میشود و انسان آرمان‌جو که نمیتواند با هیچ قدرتی از خواستن و جستجوی آرمان فرار کند و می‌بیند با رسیدن بهر صورتی از صور عالی و خواستنی زندگانی این دنیا ارامشی در خود احساس نمیکند

و یقین میکند که آرمان والای او نیست و در تشخیص آن دچار اشتباه شده است

با تدبّر در آیات نعیم و عذاب قران مجید، یقین حاصل میکند که آن ارمان عالی جز در صوری که قران مجید ترسیم نموده است قابل قبول نیست

آرمان انسان چیست جز عالیترین لذّتها و دریافتها در درازترین زمانها

يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِما غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ

فهرست مطالب

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۸

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۳

بخش اول معانی ادوات

اشاره

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵

ادواتی که مفسر نیازمند دانستن آنهاست، عبارتند از: حروف، آنچه از اسما، افعال و ظروف همانند حروفند.

دانستن معانی ادوات و موارد استعمال آنها، از مقدّمات مهم تفسیر است؛ زیرا با اختلاف وضع آنها در کلام، فهم و استنباط دگرگون می‌شود.

بطور نمونه در آیه شریفه «وَ إِنَّا أَوْ إِیَّاکُمْ لَعَلی هُدیً أَوْ فِی ضَلالٍ مُبِینٍ» استعمال حرف «علی» به جانب «هدی» و استعمال حرف «فی» به جانب «ضلال» برای آن است که چون صاحب حق، بلندمرتبه امّا صاحب باطل، پست و دون است، برای هر یک از این دو، مناسبی از حروف به کار رفته است، «علی» در جانب حق و «فی» در جانب باطل.

نیز در آیه «وَ کَذلِکَ بَعَثْناهُمْ لِیَتَسائَلُوا بَیْنَهُمْ قالَ قائِلٌ مِنْهُمْ کَمْ لَبِثْتُمْ قالُوا لَبِثْنا یَوْماً أَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قالُوا رَبُّکُمْ أَعْلَمُ بِما لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ هذِهِ إِلَی الْمَدِینَةِ فَلْیَنْظُرْ أَیُّها أَزْکی طَعاماً فَلْیَأْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لْیَتَلَطَّفْ وَ لا یُشْعِرَنَّ بِکُمْ أَحَداً».

در این آیه، سه عطف به فاء هست و یک عطف به واو.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶

آن‌جا که امور بر همدیگر مترتب است، به فاء عطف شده زیرا فاء برای افاده ترتّب است.

آوردن غـذاء که «فَلْيَأْتِكَمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ» مترتّب است بر انتخـاب آن‌که «فَلْيَنْظُرْ أَيُّها أَزْكى طَعاماً» باشـد، و آن مترتّب است بر رفتن یکی از پی آن کار، که «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ» باشد.

امّا تلطّف و آهسته‌کاری، مترتّب بر آنها نیست، و کاری جـداگانه است که بایـد در همه آن موارد به کار رود. از این جهت با واو عطف شده، که «وَ لْيَتَلَطَّفْ» آمده است.

و از این جمله مثالهـا کاملا روشن شـد که دانسـتن معانی ویژه ادوات، و همچنین اختلاف معانی آنها، به اختلاف موارد، تا چه اندازه در فهم مراد اثر دارد؛ که بدون دانسـتن آن معانی، فهم مراد ممکن نیست. و از این‌جا متوجه می‌شویم که دانسـتن کامل معانی ادوات زیربنای شناخت اعجاز قرآن است و علمای فنّ در شناساندن آنها سعی بلیغ نموده‌اند (شکر اللّه مساعیهم).

توضیح:

مطـالب این بخش، از کتاب اتقان سـیوطی؛ برهان زرکشـی؛ مغنی ابن هشام؛ مفردات راغب و کتاب دراسات لاسـلوب القرآن الکریم اقتباس شده است.

کتاب اخیر، تألیف محمّـد بن عبـد الخالق عضـیمه اسـتاد دانشـگاه ازهر است که در سه مجلّد بزرگ، بالغ بر پانصد هزار کلمه تألیف شده و در سال ۱۳۹۲ ه. ق

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷

برای اوّلین بار در مطبعه سعادت به چاپ رسیده است.

و اینک به توفیق خداوند متعال، به بیان موجزی از معانی ادوات می‌پردازم.

الهمزه

اشاره

همزه به دو وجه می‌آید: استفهام و نداء.

استفهام، خواستن فهم است، و همزه اصل ادوات استفهام است و مختص به اموری است:

۱- حـذف آن جایز است، ماننـد قوله تعالی: «أَنْـذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْـذِرْهُمْ» به قرائت ابن محیصن، و مانند قوله تعالی: «وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْـرائِيلَ» و همچنین قوله تعالی: «هـذا رَبِّي» که در سه مورد «أَ أَنْذَرْتَهُمْ» «ا و تلک» «ا هذا» مراد است، اگرچه بعضی آنها را خبر دانسته‌اند، نه استفهام.

۲- آن‌که هم در مورد تصوّر به کـار می‌رود، ماننـد: «ازیـد قـائم ام عمرو؟» هم در مورد تصـدیق «ازیـد قـائم؟» امّـا هل مختصّ تصـدیق اسـت، ماننـد: «هـل زیـد قـائم؟» و بـاقی ادوات اسـتفهام، مختصّ تصوّرنـد، ماننـد: «من جائـک؟»، «مـا صـنعت؟»، «کم مالک؟»، «این بینک؟»، و «متی سفرک».

۳- بر اثبـات و نفی هر دو درمی‌آیـد؛ در اثبـات، ماننـد قوله تعـالی: «أَ كـانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنا إِلى رَجُلٍ مِنْهُمْ»، و در نفی، مانند: «أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» و در صورت نفی، برای دو معنی به کار می‌رود «۱»:

---

(۱) در فارسی، آیا.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸

اوّل- تذکّر و تنبیه، مانند قوله تعالی: «أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ».

دوم- شگفتی از امری عظیم، مانند قوله تعالی: «أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذِینَ خَرَجُوا مِنْ دِیارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ».

گاهی با داشتن یکی از این دو معنی، افاده تحذیر هم می‌کند، مانند قوله تعالی: «أَ لَمْ نُهْلِکِ الْأَوَّلِینَ».

۴- مقدّم شدن آن بر عاطف، زیرا شأنش تصدیر است، مانند قوله تعالی:

«أَ وَ کُلَّما عاهَدُوا عَهْداً نَبَذَهُ فَرِیقٌ مِنْهُمْ» و مانند: «أَ ثُمَّ إِذا ما وَقَعَ آمَنْتُمْ بِهِ» در صورتی که باقی ادوات استفهام مؤخّر از عاطف می‌آیند همچنان‌که جمیع اجزاء جمله معطوف، باید مؤخّر از عاطف باشند، مانند: «فَکَیْفَ تَتَّقُونَ»، «فَأَیْنَ تَذْهَبُونَ»، «فَأَنَّی تُؤْفَکُونَ»، «هَلْ یُهْلَکُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ»، «فَأَیُّ الْفَرِیقَیْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ»، «فَما لَکُمْ فِی الْمُنافِقِینَ».

۵- آنکه بر شرط وارد می‌شود و دیگر ادوات استفهام چنان نیستند، مانند قوله تعالی: «أَ فَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخالِدُونَ».

فایده: استفهام گاهی از معنی حقیقی خود بیرون می‌رود برای معانی و مقاصدی که در باب انشا گفته خواهد شد.

فایده: چون همزه استفهام بر مشتقّات فعل (رأی) درآید گاهی به معنای خبر دادن و آگاه شدن است نه رؤیت بصر یا بصیرت، مانند قوله تعالی: «أَ رَأَیْتَ الَّذِی یَنْهی عَبْداً إِذا صَلَّی» و «أَ رَأَیْتَ الَّذِی یُکَذِّبُ بِالدِّینِ».

وجه دوّم: از معانی همزه، حرفی است که به آن نزدیک را ندا می‌کنند، مانند:

«أَمَّنْ هُوَ قانِتٌ آناءَ اللَّیْلِ» به تخفیف میم در بعضی قراءات که منادی دارندگان

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۹

صفتهای مذکور در آیه باشند، یعنی ای کسانی که در آنات شب قانت و ... هستید.

امّا ابن هشام گفته: «در این‌جا همزه برای ندا نیست زیرا در قرآن همه نداها با یاء است».

امّا می‌توان گفت، چون استفهام درباره خداوند حقیقی نیست، و از طرف دیگر هر کس همزه را برای استفهام بگیرد باید مدّعی حذف بسیار در آیه باشد، مانند: «ام هذا الکافر» که مخاطب است بقوله تعالی «قُلْ تَمَتَّعْ بِکُفْرِکَ قَلِیلًا» و حذف، خلاف اصل است پس همزه برای ندا باشد اولی است، امّا این مطلب یک استحسان نحوی است درحالی‌که خلاف قراءت اصحّ است.

احد

در احد، خصوصیّاتی هست که در واحد نیست:

۱- احد، نامی است أکمل از واحد، نبینی آن‌جا که گویی فلان لا یقوم له واحد، یعنی یک تن نمی‌تواند با فلانی ستیزه کند، مفهومش چنان است که دو تن یا بیشتر می‌توانند از عهده ستیز با او برآیند، به خلاف احد که اگر گویی فلان لا یقوم له احد، افاده استغراق می‌دهد، یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند با او برابری کند؛ لا یقوم له واحد یعنی یکی با او برابری نمی‌کند، لا یقوم له أحد یعنی هیچ‌کس یا کسی با او برابری نمی‌کند.

۲- اگر گویی «لیس فی الدّار واحد» در این‌جا واحد می‌تواند شامل انسان، چرنده و پرنده باشد، و نفی به همه آنها تعلق می‌گیرد، یعنی هیچ انسان، چرنده و پرنده‌ای در خانه نیست. به خلاف احد که اگر گویی «لیس فی الدّار احد» چون

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰

احد مخصوص آدمیان است فقط نفی وجود آدمی در خانه می‌کند و چه بسا غیر آدمی از چرنده و پرنده در خانه باشد.

۳- احد، گاهی به معنی واحد استعمال می‌شود مانند: «فَابْعَثُوا أَحَدَکُمْ بِوَرِقِکُمْ» ای فابعثوا واحدا منکم، یعنی یکی از خودتان.

۴- احد، مذكّر و مؤنّث در آن يكسان است، مانند قوله تعالى: «يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ» و «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ» كه در مورد مذكّر به كار رفته است.

۵- احد، در مفرد و جمع هر دو به كار مى‌رود، مثال جمع: «فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ» امّا واحد، چنين نيست.

۶- احد، جمعى دارد از ريشه خودش كه احدون و آحاد باشد؛ امّا واحد از ريشه خودش جمعى ندارد، نمى‌گويى واحدون، بلكه مى‌گويى اثنان و ثلاثة الى غير النهاية.

۷- احد، در اعمال حساب از جمع، تفريق، ضرب و تقسيم استعمال نمى‌شود به خلاف واحد.

راغب، در مفردات گويد: احد به دو صورت به كار مى‌رود:

اوّل- در نفى تنها، كه براى استغراق جنس است و شامل كم و زياد هر دو مى‌شود، كقوله تعالى: «فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ».

دوّم- در اثبات كه به سه وجه به كار مى‌رود:

اوّل- مستعمل در عدد با عشرات، مانند: احد عشر و احد و عشرون.

دوم- مستعمل به صورت مضاف اليه كه به معنى اوّل است، مانند قوله تعالى «أَمَّا أَحَدُكُما فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً».

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۱

سوّم- مستعمل به صورت وصف مطلق، و مختصّ است به وصف خداوند متعال مانند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» كه اصل آن وحد است؛ امّا وحد در مورد غير از خداوند به كار مى‌رود.

اذ

اذ: بر چهار وجه به كار مى‌رود:

۱- آنكه اسمى براى زمان گذشته باشد و غالبا چنان است. و جمهور گفته‌اند:

يا ظرف است، مانند قوله تعالى: «فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا» يا مضاف اليه ظرف است، مانند قوله تعالى: «بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنا»، «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها»، «وَ أَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ» «۱».

بعضى گفته‌اند: مفعول به، هم مى‌آيد، مانند قوله تعالى «وَ اذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا» و از امثله آن اذ مذكور در اوّل قصه‌هاست كه همه «مفعول به» اند، مانند: «إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا»، و همچنين، بدل از آن، مانند قوله تعالى: «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِها مَكاناً شَرْقِيًّا» كه بدل اشتمال است از مريم. يا بدل كلّ از كلّ، مانند قوله تعالى: «اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ» اى اذكروا النّعمة الّتى هى الجعل المذكور.

امّا جمهور، در «وَ اذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ» اذ را ظرف از براى مفعول محذوفى قرار مى‌دهند، أى «و اذكروا نعمت اللّه عليكم اذ كنتم قليلا فكثّركم».

---

(۱) در فارسى، يعنى وقتى كه، گاهى كه، آنگاه كه، هنگامى كه.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۲

و در «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتابِ مَرْيَمَ» آن را ظرف از براى مضاف به مفعول محذوفى قرار مى‌دهند، أى «و اذكروا قصّة مريم» و تأييد مطلب از اين آيه كه تصريح به مفعول دارد معلوم مى‌شود، قوله تعالى: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَيْنَ

قُلُوبِكُمْ».

امّا قول آنان که می‌گویند: اذ گاهی از ماضی به مستقبل عدول می‌کند، مانند:

«یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها»، مردود است به اینکه در اینجا از باب مستقبل واجب الوقوع است، مانند: «وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ»، که در حکم ماضی است.

ابن مالک برای اثبات مستقبل بودن معنی اذ، آیه «فَسَوْفَ یَعْلَمُونَ إِذِ الْأَغْلالُ فِی أَعْناقِهِمْ» را شاهد آورده و گفته است: «یعلمون هم لفظا مستقبل است هم معنی، زیرا حرف تنفیس بر آن درآمده است».

بعضی گفته‌اند: اذ برای حال هم می‌آید، مانند قوله تعالی: «وَ لا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا کُنَّا عَلَیْکُمْ شُهُوداً إِذْ تُفِیضُونَ فِیهِ» ای حین تفیضون فیه.

فایده: ابن مالک گفته است: «هرچه ان به کسر الف در قرآن هست انجام نشده است، و هرچه اذ هست انجام شده است».

وجه دوّم از معانی اذ آن است که برای تعلیل باشد، مانند قوله تعالی: «وَ لَنْ یَنْفَعَکُمُ الْیَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّکُمْ فِی الْعَذابِ مُشْتَرِکُونَ» ای و لن ینفعکم الیوم اشتراککم فی العذاب لاجل ظلمکم فی الدّنیا «۱».

بعضی گفته‌اند: در این صورت اذ حرفی است به منزله لام علّت.

---

(۱) در فارسی، یعنی چون ظلم کردید.

و بعضی گفته‌اند: ظرفی است به معنی وقت، و در این صورت تعلیل مستفاد است از اسلوب کلام نه از لفظ، و قول اوّل منسوب به سیبویه است؛ امّا در قول دوّم اشکالی پدید می‌آید زیرا اذ را نمی‌توان بدل از «یوم» گرفت چون زمان آنها مختلف است، «یوم» روز قیامت است، و «زمان ظلم» دوران زندگانی دنیاست، و نمی‌تواند ظرف از برای «ینفع» باشد زیرا «ینفع» در دو طرف عمل نمی‌کند و نیز نمی‌تواند ظرف از برای «مشترکون» باشد، زیرا معمول انّ و اخواتش بر آن مقدّم نمی‌شود، بنابراین اذ که مقدّم بر انّ می‌باشد نمی‌تواند معمول «مشترکون» باشد که خبر انّ است.

دیگر آن که معمول صله بر موصل مقدّم نمی‌شود، دیگر آن که اشتراک ایشان در عذاب در آخرت است نه در زمان ظلم ایشان که دار دنیاست.

و از جاهایی که اذ حمل بر تعلیل شده، قوله تعالی: «وَ إِذْ لَمْ یَهْتَدُوا بِهِ فَسَیَقُولُونَ هذا إِفْکٌ قَدِیمٌ»، «وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَی الْکَهْفِ» امّا جمهور این‌ها را منکرند.

ابن جنّی گفته است: چندین بار در آیه «وَ لَنْ یَنْفَعَکُمُ الْیَوْمَ» به ابی علی مراجعه کردم و در ابدال اذ از یوم اشکال نمودم، آخر چیزی که توانست بگوید این بود که دنیا و آخرت به هم پیوسته است و در حکم خداوند یکسان است و الیوم مانند زمان گذشته است.

وجه سوّم از وجوه معانی اذ برای تأکید است، ابو عبیده و ابن قتیبه چنین گفته‌اند، و آیاتی شاهد آورده‌اند، از آن جمله «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ».

وجه چهارم از وجوه اذ آن است که برای تحقیق باشد، مانند قوله تعالی:

«وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ»، و سهیلی، قوله تعالی: «بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» را شاهد آورده است، امّا ابن هشام هر دو را بی‌اساس

می‌داند.
مسألة: اذ لازم الاضافه است، یا به جمله اسمیّه، مانند: «وَ اذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ»، یا به جمله فعلیّه که فعل آن ماضی باشد لفظا و معنی، مانند: «وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ»، «وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ» یا معنی ماضی باشد فقط، مانند: «وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ» و هر سه حالت در این آیه جمع است.
قوله تعالی: «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا».
گاهی هم جمله حذف می‌شود چون به قرینه معلوم است و عوض آن تنوین و کسره به ذال داده می‌شود، مانند: «وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ» «وَ أَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ» که «یوم اذ کان کذا» و «حین اذ کان کذا» بوده است.

اذا

اشاره

اذا بر دو وجه استعمال می‌شود:
اوّل- برای مفاجات که مختص است به جمله اسمیّه و محتاج به جواب نیست و در ابتدا واقع نمی‌شود و معنی آن حال است نه استقبال، مانند قوله تعالی: «فَأَلْقاها فَإِذا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعى»، «فَلَمَّا أَنْجاهُمْ إِذا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ»، «وَ إِذا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آياتِنا» «۱».

---

(۱) در فارسی، یعنی ناگهان.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵
و به قول ابن حاجب: «مفاجات»، حضور چیزی است با تو، در وصفی از اوصاف فعلی تو، حین الحضور آن چیز، مانند آن که گویی «خرجت فاذا الاسد بالباب» معنایش آن است که حضور اسد پیش تو در زمان اتّصاف تو به خروج از باب بوده یا در مکان خروج تو از باب و گویی چنان است که حضور اسد با تو در محل خروج چسبیده‌تر است به تو از حضور او در زمان خروج تو از باب، زیرا آن مکان ویژه تست نه آن زمان و هرچه چسبیده‌تر باشد، مفاجات در آن قویتر است.
و اختلاف کرده‌اند که ایا اذا حرف است به قول اخفش و ابن مالک یا ظرف زمان است به قول مبرّد، و امّا ابن عصفور، زجّاج و زمخشری آن را ظرف زمان می‌دانند.
وجه دوّم از معانی اذا برای غیر مفاجات است و غالب آن است که ظرف مستقبل باشد و متضمّن معنی شرط و مختص باشد به جمله فعلیّه و محتاج جواب باشد و در ابتدا واقع شود برعکس اذای فجائیّه، و فعل بعد از ان یا ظاهر باشد، مانند: «إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ» یا مقدّر باشد، مانند: «إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ» که اذا کانت السّماء بوده است و جواب آن یا فعل باشد، مانند «فَإِذا جاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ» یا جمله اسمیّه مقرون به فاء باشد، مانند: «فَإِذا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ» یا جمله فعلیّه طلبیّه باشد، مانند: «إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْواجاً فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» یا جمله اسمیّه مقرون به اذای فجائیّه باشد «إِذا دَعاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ».
و گاهی جواب، جمله مقدّری است که ما قبلش بر آن دلالت دارد، یا مقام بر آن دلالت دارد، و این مطلب در باب حذف، مفصّل گفته خواهد شد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۶

تنبیه: گاهی اذا از ظرفیّت خارج می‌شود

چنانچه اخفش در مورد قوله تعالی «حَتَّی إِذا جاؤُها» گوید: اذا به حتّی مجرور است.
و ابن جنّی در قوله تعالی: «إِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ» گوید: در جائی که «خافِضَةٌ رافِعَةٌ» را منصوب، قراءت کنند، اذای اول مبتدا است و اذای دوم خبر و «خافِضَةٌ رافِعَةٌ» حال است و همچنین «لَيْسَ لِوَقْعَتِها کاذِبَةٌ» و دو معمولش در محلّ حالند و آیه‌های مبارک و معانی آنها چنین است: «إِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِها کاذِبَةٌ خافِضَةٌ رافِعَةٌ إِذا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا»، وقت وقوع واقعه درحالی‌که وقوعش دروغ نیست و درحالی‌که برای گروهی پست‌کننده و برای گروهی بالابرنده است؛ وقت لرزش زمین است.
امّا جمهور قوم، خروج آن را از ظرفیّت منکرند، و در آیه «حَتَّی إِذا جاؤُها» گویند: حتّی حرف ابتداست که بر همه جمله، داخل شده و عملی ندارد.
و در آیه «إِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ» گویند: اذای دوم بدل است از اذای اوّل و اذای اوّل ظرف است و جواب آن محذوف است زیرا معنی آن فهمیده می‌شود و طول کلام در این‌جا مستحسن است و تقدیر آن چنین است: انقسمتم اقساما و کنتم ازواجا ثلثة.
گاهی اذا از معنای استقبالی خارج می‌شود و برای حال می‌آید، مانند قوله تعالی: «وَ اللَّيْلِ إِذا يَغْشی» زیرا غشیان مقارن لیل است و همچنین «وَ النَّهارِ إِذا تَجَلَّی»، «وَ النَّجْمِ إِذا هَوی».
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۷
گاهی اذا از معنی استقبالی عدول می‌کند و در ماضی به کار می‌رود، مانند قوله تعالی: «وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها» زیرا آیه بعد از رؤیت و انفضاض نازل شده است.
و همچنین قوله تعالی: «وَ لا عَلَی الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ» و «حَتَّی إِذا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ» «۱».
گاهی اذا از معنی شرطیّه خارج می‌شود، مانند «وَ إِذا ما غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ»، «وَ الَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ» در این دو آیه اذا ظرف برای خبر مبتدای بعد از خودش است.
اگر اذا شرطیّه بود و جمله اسمیّه جواب آن بود مقرون به فاء می‌آید.

تنبیه ۱: محقّقین گویند که: ناصب اذا شرط است،

و بیشتر گویند: ناصب اذا چیزی است که در جواب شرط است از فعل یا همانند آن.

تنبیه ۲: گاهی اذا به معنی استمرار استعمال می‌شود

در ماضی، حال و استقبال، مانند فعل مضارع، مانند قوله تعالی: «وَ إِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلی شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ»، ای هذا شأنهم ابدا، و نیز قوله تعالی:

---

(۱) در فارسی، آنگاه که معنی می‌دهد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۸

«وَ إِذا قامُوا إِلَى الصَّلاةِ قامُوا کُسالی» «۱».

تنبیه ۳:

ابن هشام در مغنی اذ ما را یاد کرد، امّا اذا ما را یاد نکرده امّا شیخ بهاء الدّین سبکی در عروس الافراح آن را در ادوات شرط آورده است.

اذ ما، در قرآن نیامده است. سیبویه آن را حرف می‌داند. مبرّد و دیگران آن را باقی بر ظرفیّت می‌دانند.

اذا ما، در قرآن آمده است قوله تعالی: «وَ إِذا ما غَضِبُوا هُمْ یَغْفِرُونَ»، «إِذا ما أَتَوْکَ لِتَحْمِلَهُمْ».

و گویا کسی متعرّض نشده که آیا بر ظرفیّت باقی است یا به حرفیّت تحویل شد، و ممکن است به بقای آن در ظرفیّت جازم شد زیرا اذا ما دورتر است از ترکیب تا اذ ما.

تنبیه ۴: اذا اختصاص دارد به داخل شدنش بر متیقّن،

مظنون و کثیر الوقوع به خلاف ان شرطیّه که در مشکوک، موهوم و نادر الوقوع به کار می‌رود و از این جهت است که خداوند متعال فرماید: «إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا» تا آن‌جا که فرماید: «وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» اذا را در مورد وضوء آورده که موارد و اسباب آن بسیار است و

---

(۱) در فارسی، هرگاه معنی می‌دهد.

ان را در مورد جنابت که وقوع آن نسبت به دیگر احداث نادر است.

و همچنین است قوله تعالی: «فَإِذا جاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قالُوا لَنا هذِهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ یَطَّیَّرُوا»، «وَ إِذا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِها وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَةٌ بِما قَدَّمَتْ أَیْدِیهِمْ إِذا هُمْ یَقْنَطُونَ» که در جانب حسنه اذا آورده است زیرا نعمتهای خداوند بسیار و مورد یقینند، و در جانب سیّئه ان را آورده است زیرا کم واقع شده و مشکوک است.

امّا بر این قاعده اشکالی وارد می‌شود در قوله تعالی: «وَ لَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَی اللَّهِ تُحْشَرُونَ» و همچنین در «أَ فَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلی أَعْقابِکُمْ» زیرا آمدن مرگ، حتمی است همچنین در قوله تعالی: «وَ إِذا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِیبِینَ إِلَیْهِ ثُمَّ إِذا أَذاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذا فَرِیقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ یُشْرِکُونَ» که اذا در مورد نقمت و رحمت هر دو به کار رفته است.

زمخشری جواب داده: چون موت مجهول الوقت است، در مجرای مشکوک وارد شده است، و سکّاکی در جواب آیه دوم گفته است: در این‌جا چون قصد توبیخ و تقریع بوده اذا آمده است تا برای ایشان تخویفی باشد که ناچار چیزی از عذاب باید به ایشان برسد، معنای تقلیل از لفظ مسّ و همچنین از تنکیر ضرّ مستفاد می‌شود.

امّا در قوله تعالی: «وَ إِذا أَنْعَمْنا عَلَی الْإِنْسانِ أَعْرَضَ وَ نَأی بِجانِبِهِ وَ إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعاءٍ عَرِیضٍ» که در هر دو جانب استعمال شده و جواب آن است که ضمیر در مسّه راجع است به منکر معرض، نه مطلق انسان و لفظ اذا تنبیه است بر آن‌که چنین منکر معرض، به‌طور حتم به شرّ گرفتار خواهد شد.

وجه پنجم از وجوه استعمال اذا آن است که اذا در چهار مورد با ان شرطیّه مخالف است:

۱- در افاده عموم، ابن عصفور گوید: اگر گویی اذا قام زید قام عمرو، معنی آن است که کلّما قام زید قام عمرو.

۲- آن‌که مشروط به اذا اگر موجود نبود، جزا در حال واقع می‌شود امّا در ان واقع نمی‌شود مگر وقتی که یأس از وجود آن محقّق گردد.

۳- آن‌که جزا، شرط در اذا دنباله شرط است با اتّصال، نه مقدّم می‌شود نه موخّر، به خلاف ان.

۴- مدخول اذا آن را مجزوم نمی‌کند زیرا مختصّ شرط تنها نیست.

خاتمه: گاهی اذا زایده می‌آید، مانند: «إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ» أی انشقّت السّماء.

اذن

اشاره

اذن: سیبویه گوید: معنی آن جواب و جزا است، شلوبین گوید: در همه جا چنین است، امّا فارسی گوید: در بیشتر جاها، و غالبا جواب است برای ان یا لو چه ظاهر باشند چه مقدّر.

فرّاء گوید: آن‌جا که بعد از اذن لام بیاید، ما قبل آن لو مقدّر است هرچند ظاهر نباشد، مانند قوله تعالی: «وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ» که تقدیرش چنین است: «وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ» «۱».

---

(۱) در فارسی، یعنی در این صورت به ناچار.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱

و اذن حرفی است که مضارع را منصوب می‌کند به چهار شرط:

اوّل- آنکه مصدّر باشد.

دوم- آنکه مضارع معنی استقبال داشته باشد.

سوم- آنکه به مضارع متّصل باشد.

چهارم- آنکه اگر منفصل باشد، آن انفصال یا به قسم باشد یا به لای نافیه.

نحویّون گویند: هرگاه اذن بعد از واو یا فاء واقع شود، هر دو وجه از رفع و نصب در آن جایز است، مانند: «وَ إِذاً لا یَلْبَثُونَ خِلافَکَ إِلَّا قَلِیلًا»، «فَإِذاً لا یُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِیراً»، که قراءت شاذّی به نصب در آنها شده است «و اذن لا یلبثوا»، «فاذن لا یؤتوا».

ابن هشام گوید: تحقیق آن است که هرگاه بر اذن شرطی و جزائی مقدّم بود و اذن عطف شده بود پس اگر عطف بر جواب تنها مقدّر شود مجزوم است و عمل اذن ملغی می‌باشد زیرا حشوا آمده است و اگر عطف بر دو جمله شرط و جزا مقدّر شود هم رفع جایز است در عمل آن هم نصب در فعل واقع بعد از اذن زیرا از آن جهت که اذن در اوّل جمله مستقلّی واقع شده و مصدّر است ناصب فعل است و از آن جهت که ما بعد اذن در حقیقت اتمام ما قبل آن است، چون حرف عطف، رابط دو قسمت است و اذن متوسّط است نه مصدّر، اذن رافع است و بعضی گویند: ناصب بودن آن متعیّن است زیرا ما بعد آن مستأنفه است و معطوف بر اوّل، اوّل است به این معنی که ما قبل عاطف، مسوق برای چیز دیگر نیست و اوّل است و حکم معطوف، همان حکم معطوف علیه است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲

توضیح:

قسمت اخیر منقول از ابن هشام، چون امثله‌ای از قرآن مجید ندارد، فقط برای توضیح بیشتر درباره اذن آمده است.
دیگری گفته اذن بر دو قسم است:
اوّل- آن‌که دلالت دارد بر انشای سببیّه و شرط به آن‌گونه که ارتباط، جز به آن فهمیده نمی‌شود. مانند آن‌که گویند: «ازورک» و تو گویی «اذن اکرمک» در این صورت عاملی است که بر جمله فعلیّه درآمده و مضارع مستقبل را درحالی‌که خودش مصدّر است منصوب می‌سازد.
دوّم- آن‌که تأکیدکننده جواب باشد، و مرتبط باشد به مقدّمی، و تنبیه کند بر مسبّبی که در زمان حال حاصل شده باشد، و اذن در این صورت عامل نیست، زیرا اعتماد بر مؤکّدات نمی‌شود، امّا بر عامل می‌شود، مانند (ان تأتی اذن آتیک) (و و اللّه اذن لا فعلنّ) نبینی که در این‌جا اگر اذن ساقط شود باز ارتباط فهمیده می‌شود، و تنها جنبه تأکید دارد.
همچنین اذن تأکیدیّه بر جمله اسمیّه نیز وارد می‌شود، مانند: «اذا انا اکرمک» و جایز است وسط بودن و آخر بودن آن، مانند قوله تعالی: «وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذاً لَمِنَ الظَّالِمِينَ» در این‌جا اذن مؤکّد جواب و مرتبط بما تقدّم است.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳

تنبیه:

سیوطی از استاد خود علّامه کافیجی نقل می‌کند که وی گفته است: در آیه: «وَ لَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَراً مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَخاسِرُونَ» در این‌جا اذن کلمه معهود نیست بلکه اذای شرطیّه است که جمله مضاف آن، حذف شده است، یعنی «انّکم اذا اطعتم لخاسرون»، و تنوین به جای محذوف است همچنین که در «یومئذ» و گویا کسی قبل از او نگفته است.

تنبیه:

زرکشی، در برهان پس از یاد کردن از دو معنی مذکور برای اذن گوید:
برخی از متأخّرین، معنی سومی برای آن گفته‌اند که اذن مرکّب باشد از اذا که ظرف است برای زمان گذشته و از جمله‌ای بعد از آن تحقیقا یا تقدیرا که برای تخفیف حذف شده باشد، و تنوین بدل از آن باشد، مانند: «حینئذ» و در این صورت ناصب برای مضارع نیست زیرا آن‌که ناصب است مختصّ مضارع است و این اذن اختصاصی به مضارع ندارد و بر ماضی هم درمی‌آید، مانند قوله تعالی: «إِذاً لَآتَيْناهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْراً عَظِيماً»، «إِذاً لَأَذَقْناكَ ضِعْفَ الْحَياةِ وَ ضِعْفَ الْمَماتِ» و بر حال هم درمی‌آید، مانند: قوله تعالی: «إِنَّكُمْ إِذاً لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ» امّا این معنی را نحویّون یاد نکرده‌اند؛ و یا بر قیاس آن می‌باشد اذا در حینئذ.
خوینی گوید: در باب (انا آتیک) و جواب آن (اذا اکرمک) به رفع، اصل آن چنین بود: «اذا آتیتنی اکرمک»، کلمه آتیتنی حذف شده و به جای آن تنوین ب اذا داده

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۴

شده است، و چون التقای ساکنین میان الف اذا و نون تنوین واقع شده، الف حذف شده است؛ سپس گوید: در این مطلب نمی‌توان خدشه کرد که نحویّون اتفاق دارند بر اینکه فعل در چنین موردی منصوب است به اذن زیرا مقصود ایشان جایی است که اذن حرف ناصبی برای فعل باشد و منافاتی ندارد که فعل بعد آن مرفوع باشد هرگاه مقصود از اذن، اذا زمانیّه باشد که جمله ما بعد آن محذوف و به جای آن تنوین آمده باشد همچنان که بعضی نحویّون، ما بعد من شرطیّه را مجزوم می‌کنند و ما بعد من موصوله را مرفوع؛ امّا این گفته‌ها زیاد مورد اعتماد نیست زیرا گویندگان آن از مشاهیر علمای نحو نیستند.

تنبیه: بعضی از نحویّون گفته‌اند: اصل اذن ناصبه اسم است

و تقدیر در اذن اکرمك: اذا جئتنی اکرمك است که جمله‌اش محذوف و تنوین به جای آن است و بعضی دیگر گفته‌اند: اذن حرفی است مرکّب از اذ و ان.

تنبیه: جمهور معتقدند: که اذن در حال وقف باید به الف مبدله از نون وقف شود

و همه قاریان بر این مطلب اجماع دارند.

جمعی از نحویّون، مانند: مبرّد و مازنی در غیر قرآن وقف آن را بر نون مانند لن جایز می‌دانند، و در این صورت رسم الخطّ هم تابع آن است که در قرآن به الف و در غیر آن به نون باشد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵

سیوطی گوید: اجماع بر آن‌که اذن در قرآن وقف و کتابتش با الف است، دلیل است بر آنکه اسم منوّنی است، نه حرفی که آخر آن نون باشد.

افّ

افّ: کلمه‌ای است که در حال تضجّر و مکروه داشتن چیزی گفته می‌شود، مانند قوله تعالی: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَ لا تَنْهَرْهُما وَ قُلْ لَهُما قَوْلًا كَرِيماً» «۱».

ابو البقاء گوید: در آن دو قول هست:

اوّل- آن‌که اسم فعلی است برای امر، أی «کفّا و اترکا».

دوم- آن‌که اسم فعلی است برای ماضی، أی «کرهت و تضجّرت».

دیگری گفته: اسم فعلی است برای مضارع، أی «اتضجّر منکما».

امّا در قوله تعالی: «أُفٍّ لَكُمْ وَ لِما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» ابو البقاء نیز همین معانی را برای آن گفته است.

عزیزی در غریب گفته است: «أی بئسا لکم» صاحب صحاح گفته است:

«أی قذرا»، در بسیط، سی و نه معنی برای آن یاد کرده است.

فایده: در قراءات سبع به کسر فاء بدون تنوین، و به کسر فاء با تنوین، و به فتح فاء بی‌تنوین قراءت شده است و قراءات شاذّی به ضمّ و تنوین و بی‌تنوین هم هست و همچنین اف تخفیف. ابی مالك گفته: بمعنی کلام نارواست.

(۱) در فارسی، اف معنی می‌دهد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶

ال

ال بر سه وجه است:

(اول): اسم موصول به معنی الّذی و فروعش، و آن بر اسم فاعل و اسم مفعول وارد می‌شود، مانند قوله تعالی: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِماتِ» و قوله تعالی: «لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و بعضی گفته‌اند: در این‌جا حرف تعریف است و بعضی گفته‌اند: موصول حرفی است.

(دوم): آنکه حرف تعریف باشد و آن دو نوع است:

اوّل: الف و لام عهدی که خود بر سه نوع است:

الف- عهد ذکری؛ که مصحوب الف و لام در کلام مذکور باشد، مانند قوله تعالی: «كَما أَرْسَلْنا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ» و قوله تعالی: «فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» و ضابط در این قسم آن است که ضمیر بتواند جانشین آن شود.

ب- عهد ذهنی، آن‌جا که مسبوق سابقه‌ای در ذهن شنونده باشد، مانند قوله تعالی: «ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ» و «إِذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ».

ج- عهد حضوری، آن‌جا که مصحوب ال حاضر باشد، مانند قوله تعالی:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ».

دوم: الف و لام جنس که آن هم بر سه نوع است:

۱- برای استغراق افراد، و این همان است که لفظ کلّ به طور حقیقت می‌تواند جانشین آن شود، مانند قوله تعالی: «وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِيفاً»،، «عالِمُ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷

الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ» ای کلّ انسان و کلّ غیب و شهادة و نیز صحیح بودن استثناء است از مدخول آن، مانند قوله تعالی: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ» و متّصف شدن آن به جمع، مانند قوله تعالی: «أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ».

۲- برای استغراق خصوصیّات افراد، و این همان است که لفظ کلّ مجازا جانشین آن می‌شود، مانند قوله تعالی: «ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ» أی الكتاب الكامل فی الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزلة و خصائصها.

۳- برای تعریف ماهیّت و حقیقت جنس است و این همان است که لفظ کلّ جانشین آن نمی‌شود، نه حقیقتا نه مجازا، مانند قوله تعالی: «وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»، «أُولئِكَ الَّذِينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ».

و گفته‌اند: «فرق میان این الف و لام تعریف، و اسم جنس نکره همان فرق میان مطلق و مقیّد است، زیرا معرّف به الف و لام دلالت دارد بر حقیقت به قید حضور آن در ذهن، امّا اسم جنس نکره دلالت دارد بر مطلق حقیقت بدون قید».

(سوّم) از اقسام و وجوه ال: زایده لازمه بودن است و آن بر دو نوع است:

۱- آن‌که در موصولات است بنابر آن‌که تعریفشان به صله است.

۲- آن‌که در اعلام است و همزمان با نقل اعلام به علمیّت بر آن درآمده است، مانند: اللّات و العزّی یا آن‌که به غلبه علم شده باشد، مانند: البیت برای کعبه یا الطّیبه برای مدینه و النّجم برای ثریّا، و این الف و لام در اصل برای عهد است.

مسألة: اختلاف شده است در الف و لام «اللّه»، سیبویه گفته است: آن به

جای همزه حذف شده است بنابر آن‌که اصلش آله بود، ال بر آله داخل شد و حرکت همزه به لام نقل گردید؛ آن‌گاه ادغام شد؛ بعضی گفته‌اند: در این‌جا زایده لازمه است نه برای تعریف، خلیل گفته: اللّه، اسم علمی است که اشتقاقی در آن نیست، و ال از بنیه کلمه است.

الا

الا: به فتح أوّل و تخفیف، در قرآن مجید به چند وجه آمده است:

۱- تنبیه، که دلالت بر تحقیق ما بعد از خودش می‌کند.

زمخشری گوید: به همین جهت است که وقوع جمله به دنبال آن کم است، مگر آن‌جا که مصدّر باشد، به نحوی که از آن قسم فهمیده شود.

الا، هم بر جمله اسمیّه درمی‌آید، هم بر جمله فعلیّه، مانند قوله تعالی: «أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ» «أَلا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ» «۱».

ابن هشام، در مغنی گوید: علمای اعراب درباره آن می‌گویند: الا حرف استفتاح است، محلّ آن را بیان می‌کنند، امّا معنای آن را ناگفته می‌گذارند و آن افاده تحقیق می‌کند، از این جهت که از «همزه» و «لا» ترکیب شده است، و همزه استفهام هرگاه بر نفی وارد شود افاده تحقیق می‌کند، مانند قوله تعالی: «أَ لَيْسَ ذلِكَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى».

۲- تحضیض، و آن طلب کردن چیزی است به شدّت، مانند قوله تعالی: «أَ لا

---

(۱) در فارسی، ألا: آگاه باشید، معنی می‌دهد.

تُقاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ» «۱».

۳- عرض، و آن طلب کردن چیزی است به رفق مانند قوله تعالی: «أَ لا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» و هر دو مورد، مختصّ به مضارعند.

افلا

افلا: ابو حیان گفته: افلا مرکّب است از همزه استفهام انکاری، فاء عطف، لا نافیه، و أداة تحضیض نیست چنانچه ابن عطیه گمان برده است که در قوله تعالی: «أَ فَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَهُ» از برای تحضیض آمده است، امّا در آیات دیگر، خود ابو حیان آن را برای تحضیض گرفته است، مانند: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ أَ فَلا تَتَفَكَّرُونَ» و گفته که: این امر و

تحضیض است و امر است أی تفكّروا.

الّا

الّا: به فتح و تشدید، حرف تحضیض است، امّا در قرآن به این معنی نیامده است، و قوله تعالی: «أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَ أْتُونِي مُسْلِمِينَ» مركّبی است از ان ناصبه و لای نافیه.

الّا

الّا: به كسر و تشدید، بر چند وجه می‌آید:

---

(۱) در فارسی، یعنی آیا نه.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۰

۱- استثنای متّصل، مانند قوله تعالی: «فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا» «ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ» «۱».

۲- استثنای منقطع، مانند قوله تعالی: «قُلْ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا»، «وَ ما لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزى إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى».

۳- آن‌كه به معنی غیر باشد، پس به آن و به تالی آن، جمع منكّر یا شبه آن وصف كرده می‌شود، و اسم واقع بعد از ان معرب می‌شود به اعراب غیر، مانند قوله تعالی: «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا» ای لو كان فیهما الهة غیر اللّه، پس جایز نیست كه در این آیه برای استثنا آمده باشد زیرا آلهه جمع منكّر است در اثبات، و عامّ نیست تا استثنا از آن صحیح باشد، دیگر آن‌كه اگر برای استثنا باشد معنی آن چنین می‌شود: (لو كان فیهما الهة لیس فیهم اللّه لفسدتا) و آن به اعتبار مفهومش باطل است.

۴- آن‌كه عاطفه باشد به منزله واو در ترسیل، و این قول اخفش، فرّاء و أبو عبیده است. در قوله تعالی: «لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ» أی: و لا الّذین ظلموا منهم، و در آیه «لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ» ای لا و من ظلم، امّا جمهور آنها را استثنای منقطع می‌دانند.

۵- به معنی «بل» كه بعضی از ایشان آیه «ما أَنْزَلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقى إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشى» را شاهد آورده‌اند.

---

(۱) در فارسی، یعنی مگر، جز.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۱

۶- به معنی بدل كه ابن صائغ گفته است: در قوله تعالی: «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ» ای بدل اللّه و از این راه اشكال وارده بر مفهوم «الّا اللّه» اگر برای استثنا گرفته شود رفع می‌گردد.

ابن مالك اشتباه كرده است كه آیه «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ» را از اقسام الّا گرفته، زیرا الّا در این آیه، مركب از ان شرطیّه و لای نافیه است.

فایده: رمّانی در تفسیرش گفته: «معنای لازم استثنا، همانا اختصاص به چیزی است نه به غیرش، وقتی گفتی: جائنی القوم الّا زیدا، زیدا را اختصاص داده‌ای به نیامدن، و وقتی گفتی: ما جائنی زید الّا راكبا، زید را اختصاص داده‌ای به حالت ركوب در

مجیىء، نه غیر آن از راه رفتن و دویدن».

الان

الان: اسمی است برای زمان حاضر، و گاهی در غیر آن مجازا به کار می‌رود بعضی گفته‌اند: آن محلّی است برای دو زمان ماضی و مستقبل، مانند قوله تعالی:
«الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ»، «فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهاباً رَصَداً» و ظرفیّت آن غالب است نه لازم، و بعضی ال آن را برای تعریف حضوری می‌دانند و بعضی زایده لازمه «۱».

الی

الی: حرف جرّ است و معانی متعدّد دارد، مشهورترین آنها انتهای غایت

---

(۱) در فارسی، یعنی اکنون معنی می‌دهد.

زمانی است مانند: «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ»، یا مکانی مانند: «مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» یا غیر آن مانند: «وَ الْأَمْرُ إِلَيْكِ» ای منته الیك و بیشتر نحویّون جز اینها، برای الی معنایی نقل نکرده‌اند «۱».
اما ابن مالك و برخی دیگر معانی دیگری نیز گفته‌اند از آن جمله معیّت، و آن در جای است که چیزی را در حکم با چیز دیگر ضمیمه کنند، مانند قوله تعالی: «مَنْ أَنْصارِي إِلَى اللَّهِ»، «وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلى أَمْوالِكُمْ»، «وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلى قُوَّتِكُمْ» امّا بسیاری از محقّقین این موارد را هم با تقدیری به معنای غایت می‌دانند.
و از معانی آن، ظرفیّت است، مانند قوله تعالی: «لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ» أی فی یوم القیمة، «هَلْ لَكَ إِلى أَنْ تَزَكَّى» ای فی ان تزکّی «۲».
و از معانی آن، مرادف بودن با لام است، مانند: «وَ الْأَمْرُ إِلَيْكِ» أی و الامر لك و گفتیم که آن از باب انتهای غایت است.
و از معانی آن، تبیین است، ابن مالك گوید: «و آن مبیّن فاعلی است که مجرور به آن است، بعد از چیزی که افاده حبّ و بغض کند، مانند: «رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ».
و از معانی آن، تأکید است، و آن زایده است، مانند قوله تعالی: «فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ» در قراءتی که «تهوی» را به فتح واو خوانده‌اند، ای تهویهم امّا بعضی گفته‌اند: در این‌جا تمیل مقدّر است ای تمیل الیهم.

---

(۱) در فارسی، یعنی تا، به سوی معنی می‌دهد.

(۲) در فارسی، یعنی در.

ابن عصفور گوید: گاهی «الی» معنی اسمیّه دارد، مانند: «انصرفت من الیک» همچنان‌که گویی: «غدوت من علیك»، و از این باب است قوله تعالی:

«وَ هُزِّی إِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ».

اللّهمّ

اللّهمّ: مشهور آن است که اصل آن «یا اللّه» است که یاء ندا در آن حذف شده و به جای آن میم مشدده در آخرش آمده است و بعضی گفته‌اند: اصلش یا اللّه امنّا بخیر است.

أم

اشاره

أم: حرف عطف است و آن بر دو قسم است:

یکی- متّصله که خود بر دو نوع است:

۱- آن‌که همزه تسویه بر آن مقدّم شود، مانند قوله تعالی: «سَواءٌ عَلَیْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا یُؤْمِنُونَ»، «سَواءٌ عَلَیْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا» «۱».

۲- آن‌که همزه‌ای بر آن مقدّم شود که با آن و ال، طلب تعیین شود مانند قوله تعالی: «قُلْ آلذَّکَرَیْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَیَیْنِ» «۲» و این دو قسم متّصله نامیده می‌شوند، زیرا ما قبل و ما بعد آن یا یکی از آنها از دیگری مستغنی نمی‌تواند بود و به معادله هم نامیده

(۱) در فارسی، یعنی خواه.

(۲) در فارسی، آیا معنی می‌دهد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴

می‌شوند زیرا ام در قسم اوّل با همزه تسویه معادل است، و در قسم دوّم با همزه استفهام.

و این دو قسم، به چند وجه از همدیگر متمایزند:

اوّل- آن‌که ام واقعه بعد از همزه تسویه، مستحقّ جواب نیست زیرا کلام با آن بر سبیل استفهام نیست، و کلام با آن قابل برای تصدیق و تکذیب است، زیرا خبر است نه استفهام؛ امّا ام واقع بعد از همزه استفهام چنین نیست، زیرا استفهام در آن حقیقت دارد.

دوّم- ام واقع بعد از همزه تسویه، واقع نمی‌شود مگر میان دو جمله، و آن دو جمله همراه آن، تأویل به مفرد می‌شوند و آن دو جمله یا اسمیّه‌اند، یا فعلیّه، یا یکی اسمیّه و دیگری فعلیّه مانند قوله تعالی: «سَواءٌ عَلَیْکُمْ أَ دَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صامِتُونَ»، زرکشی گوید: در معادله میان همزه تسویه و ام، دو جمله نباید مختلف باشند مگر آن‌که قابل تأویل باشند به همدیگر، بنابراین در آیه مبارکه «أَمْ أَنْتُمْ صامِتُونَ» می‌تواند مؤوّل باشد به: ام صمتّم.

امّا ام استفهامیّه، غالبا ما بین دو مفرد واقع می‌شود، مانند قوله تعالی:

«أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها».

و میان دو مفرد واقع می‌شود که در تأویل مفرد نباشند، زرکشی گوید:

«شرط استفهامیّه آن است که همزه استفهامیّه بر آن مقدم شود و ما بعد آن یا مفرد باشد یا در تقدیر مفرد.»

(دوّم) از اقسام ام، منقطعه بودن آن است، و آن بر سه قسم است:
۱- مسبوق بودن به خبر محض، مانند قوله تعالی: «تَنْزِيلُ الْكِتابِ لا رَيْبَ فِيهِ

مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ».
۲- مسبوق بودن به استفهام به غیر همزه، مانند قوله تعالی «هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَ النُّورُ» و معنی ام منقطعه آن است که اضراب از آن جدا نمی‌شود، پس گاهی اضراب مجرّد است و گاهی با اضراب متضمّن استفهام انکاری است.
مثال اول: «هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُماتُ وَ النُّورُ» که اضراب مجرّد است زیرا استفهام بر استفهام وارد نمی‌شود.
مثال دوّم: «أَمْ لَهُ الْبَناتُ وَ لَكُمُ الْبَنُونَ» است که تقدیر آن أله البنات و لکم البنون است زیرا اگر آن را برای اضراب مجرّد به کار برده باشد مستلزم محال است.

تنبیه: گاهی ام محتمل الاتّصال و الانقطاع است،

کقوله تعالی: «قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ».
زمخشری گوید: «در این‌جا ممکن است ام متّصل و معادل باشد به معنی آن که ایّ الامرین کائن علی سبیل التّقریر زیرا علم به بودن یکی از دو طرف معادل حاصل است، و نیز جایز است که منقطعه باشد.

تنبیه: گاهی ام زایده می‌آید،

کقوله تعالی: «أَ فَلا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ» ای افلا تبصرون انا خیر.

امّا

اشاره

امّا: به فتح و تشدید، حرف شرط، تفصیل و تأکید است.
امّا حرف شرط بودن آن به دلیل لزوم فاء بعد از آن است، مانند قوله تعالی:
«فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ» الآیه، امّا قوله تعالی: «فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمانِكُمْ» در آن تقدیر هست أی: فامّا الّذین اسودّت وجوههم فیقال لهم اکفرتم بعد ایمانکم و چون جمله از ذکر آن مستغنی بوده است حذف شده و بالتّبع فاء نیز محذوف است، همچنین قوله تعالی:
«وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَ فَلَمْ تَكُنْ آياتِي تُتْلى عَلَيْكُمْ» تقدیر آن فیقال لهم افلم تکن آیاتی تتلی علیکم.
و غالبا، امّا در معنی تفصیل به کار می‌رود، مانند آیات مذکوره و نیز قوله تعالی: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ»، «و امّا الغلام»، «و امّا الجدار» و گاهی تکرار آن، در اثر استغنا، ترک می‌شود که در باب انواع حذف، می‌آید.

سوم از موارد استعمال امّا، برای تأکید است، زمخشری گوید: فایده امّا در کلام آن است که تأکید بیشتر به آن می‌بخشد، مثلا می گویی زید ذاهب امّا اگر قصد تأکید داشته باشی و زید به ناچار ذاهب باشد و عزمش بر رفتن جزم باشد می گویی امّا زید فذاهب و ما بین امّا و فاء یا به مبتدا فاصله می‌شود مانند آیات سابق یا به خبر مانند: «امّا فی الدّار فزید» یا به جمله شرطیّه، مانند قوله تعالی: «فَأَمَّا إِنْ كانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ» یا به اسم منصوب به جواب، مانند قوله تعالی «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ» یا به اسم معمول برای محذوفی که ما بعد از فاء را تفسیر

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷

می کند، کقوله تعالی: «وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمى عَلَى الْهُدى» در قراءت آن که ثمود را به نصب می‌خواند.

تنبیه:

امّا که در قوله تعالی: «أَمَّا ذا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» است از اقسام امّا نیست بلکه مرکّب از دو کلمه است: أم منقطعه و مای استفهامیّه.

امّا

امّا: به کسر و تشدید برای معانی زیر می‌آید:

۱- ابهام، مانند قوله تعالی: «وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ».

۲- تخییر، مانند قوله تعالی: «إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً».

۳- تفصیل، مانند قوله تعالی: «إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً».

تنبیه اوّل:

خلافی نیست در اینکه امّا در اوّلی که برای ابهام آمده است و امثال آن، عاطفه نیست، امّا در دومی، اختلاف هست ابن مالك آن را عاطفه نمی‌داند، زیرا غالبا ملازم واو عاطفه می‌آید.

تنبیه دوم:

همین معانی که برای امّا هست برای او هم می‌آید و فرق میان امّا و او این

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۸

است که در امّا از اوّل امر که کلام بر آن مبتنی می‌شود افاده ابهام دارد و به همین جهت، تکرار آن لازم است امّا در او ابهام از اوّل طاری نیست وقتی گفتی: جائنی زید او عمرو، با گفتن جائنی زید خبر تمام شده و جزم به مجیء زید حاصل است، امّا وقتی (او عمرو) روی آن آمد، ابهام به وجود می‌آید.

تنبیه سوم:

آنکه در آیه «فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي» می‌باشد از اقسام امّا نیست و آن مرکّب از ان شرطیّه و مای زایده است.

ان

اشاره

ان: به کسر و تخفیف بر چند وجه می‌آید:

۱- شرطیّه: مانند قوله تعالی: «إِنْ تَجْتَنِبُوا کَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُکَفِّرْ عَنْکُمْ» «إِنْ یَنْتَهُوا یُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ وَ إِنْ یَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِینَ».

اگر بر لم داخل شود مجزوم شدن ما بعد آن ب لم است نه به ان، مانند: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا» امّا اگر بر لا داخل شد مجزوم شدن ما بعد آن به خود آن است نه ب لا، مانند:

«وَ إِلَّا تَغْفِرْ لِی» «إِلَّا تَنْصُرُوهُ» و فرق میان آنها این است که لم جازمه عاملی است که نباید فاصله‌ای میان آن و معمولش باشد؛ امّا ان شرطیّه، جائز است فاصله میان آن و معمولش به معمول لم در مورد دوّم چون لای نافیه عمل نمی‌کند، به ان شرطیه جزم می‌گیرد.

۲- از معانی ان، نافیه بودن است که هم بر جمله اسمیّه و هم بر جمله فعلیّه

داخل می‌شود، مانند قوله تعالی: «إِنِ الْکافِرُونَ إِلَّا فِی غُرُورٍ»، «إِنْ أُمَّهاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِی وَلَدْنَهُمْ»، «إِنْ أَرَدْنا إِلَّا الْحُسْنی» و گفته‌اند که: ان نافیه نمی‌آید مگر آنکه بعد از آن الّا باشد چنانچه در آیات مزبور هست، یا لمّای مشدّده باشد، مانند قوله تعالی: «إِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَیْها حافِظٌ» در قراءت مشدّد.

امّا این قول مردود است به مانند قوله تعالی: «إِنْ عِنْدَکُمْ مِنْ سُلْطانٍ بِهذا»، «وَ إِنْ أَدْرِی لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَکُمْ».

و از جمله جاهایی که ان به نافیه حمل می‌شود، قوله تعالی: «إِنْ کُنَّا فاعِلِینَ»، «قُلْ إِنْ کانَ لِلرَّحْمنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعابِدِینَ» که در این صورت باید بر ولد وقف کرد، همچنین در قوله تعالی: «وَ لَقَدْ مَکَّنَّاهُمْ فِیما إِنْ مَکَّنَّاکُمْ فِیهِ» نافیه است، یعنی مکّناهم فی الّذی ما مکّنّاکم فیه و برخی گفته‌اند: در این‌جا زایده است و قول اوّل مؤیّد است به آیه «مَکَّنَّاهُمْ فِی الْأَرْضِ ما لَمْ نُمَکِّنْ لَکُمْ» و عدول از مای نافیه به ان، برای احتراز از ثقل تکرار است.

گاهی شرطیّه و نافیه با هم جمع می‌شوند، کقوله تعالی: «وَ لَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَکَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ».

و هرگاه ان نافیه بر جمله اسمیّه وارد شود عمل نمی‌کند امّا کسائی عمل آن را مانند لیس جایز شمرده و قراءت سعید بن جبیر را در «إِنَّ الَّذِینَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبادٌ أَمْثالُکُمْ» با تخفیف ان، و نافیه بودن آن از این باب شمرده است.

سوم از وجوه ان، مخفّفه بودن آن از مثقّله است که بر دو جمله اسمیّه و فعلیّه درمی‌آید و اگر بر اسمیّه درآید غالبا عمل نمی‌کند، مانند قوله تعالی: «وَ إِنْ کُلُّ ذلِکَ لَمَّا مَتاعُ الْحَیاةِ الدُّنْیا»، «وَ إِنْ کُلٌّ لَمَّا جَمِیعٌ لَدَیْنا مُحْضَرُونَ»، «إِنْ هذانِ

لَساحِرانِ» و گاهی عمل می‌کند، مانند: «وَ إِنَّ کُلًّا لَمَّا لَیُوَفِّیَنَّهُمْ رَبُّکَ أَعْمالَهُمْ» در قراءت حرمیّین نافع و ابن کثیر.

و اگر بر جمله فعلیّه وارد شود غالبا با ماضی ناسخ است مانند قوله تعالی:

«وَ إِنْ کانَتْ لَکَبِیرَةً إِلَّا عَلَی الخاشعین»، «وَ إِنْ کادُوا لَیَفْتِنُونَکَ عَنِ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ»، «وَ إِنْ وَجَدْنا أَکْثَرَهُمْ لَفاسِقِینَ» و در موارد کمتر، مضارع ناسخ است، مانند قوله تعالی «وَ إِنْ یَکادُ الَّذِینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بِأَبْصارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّکْرَ وَ یَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ»، «وَ إِنْ نَظُنُّکَ لَمِنَ الْکاذِبِینَ».

توضیح: هرجا بعد از آن، لام مفتوحه باشد ان مخففه از مثقّله است.

چهارم از وجوه ان، زایده بودن است، مانند قوله تعالی: «فِيما إِنْ مَكَّنّاكُمْ فِيهِ» البته به قولی.

پنجم از وجوه ان، تعلیل است به قول کوفیون، مانند قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»، «لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِينَ»، «وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» و مانند اینها از چیزهائی که فعل در آن محقّق الوقوع است.

امّا جمهور گویند: در آیه مشیّت، برای تعلیم عباد است که چگونه سخن گویند وقتی از مستقبل خبر می‌دهند و اصل در این‌جا شرط است که برای تبرّک ذکر شده و در سایر آیات مذکور، شرطی است که برای تهییج آمده است همچنان که به فرزندت گویی: اگر فرزند منی، مرا اطاعت کن.

ششم- آن‌که به معنی قد باشد چنانچه قطرب گفته است، مانند: «فَذَكِّرْ إِنْ

نَفَعَتِ الذِّكْرى» أی قد نفعت، و معنی شرط در آن صحیح نیست زیرا پیغمبر در هر حال مأمور به تبلیغ است.

دیگری گفته: این‌جا هم برای شرط است امّا مقصود از آن ذمّ معاندین و استبعاد از نفع تذکیر درباره ایشان است و بعضی گفته‌اند: معنی چنان است: فذكّر و ان لم تنفع الذّكرى.

فایده: در قرآن مجید ان، در شش مورد به صیغه شرط آمده است امّا شرط مراد نیست:

۱- وَ لا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً.

۲- وَ اشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ.

۳- وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلى سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا كاتِباً فَرِهانٌ مَقْبُوضَةٌ.

۴- إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ.

۵- أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ.

۶- وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً.

ان

ان: به فتح و تخفیف بر چند وجه می‌آید:

۱- آن‌که حرف مصدری باشد ناصب مضارع و در دو جا واقع می‌شود:

اوّل- در ابتدا، و در این صورت خودش در محل رفع است، مانند قوله تعالی:

«وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ» ای صومکم خیر لکم.

دوم- بعد از لفظی که دلالت بر غیر یقین داشته باشد که در آن‌جا هم در محلّ

رفع است، مانند قوله تعالی: «أَ لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ»، «عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ».

گاهی هم در محلّ نصب است، مانند قوله تعالی: «نَخْشى أَنْ تُصِيبَنا دائِرَةٌ»، «وَ ما كانَ هذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرى»، «فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها».

و گاهی در محلّ خفض، مانند قوله تعالی: «أُوذِينا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنا»، «مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ».

و ان در این‌جا موصول حرفی است که وصل می‌شود به فعل مضارع متصرّف، مانند امثله مذکور، و به ماضی مانند «لَوْ لا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنا»، «وَ لَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناكَ».

گاهی هم عمل نمی‌کند و مضارع بعد از آن مرفوع می‌آید. مانند: قراءت ابن محیص در قوله تعالی: «لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ» به ضمّ میم.

۲- از وجوه ان مخفّفه بودن از مثقّله است، در این صورت بعد از فعل مفید یقین و آنچه نازل منزله آن است می‌آید، مانند قوله تعالی: «أَ فَلا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا»، «عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ»، «وَ حَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ» در قراءت رفع.

۳- از وجوه ان، مفسّره بودن است به منزله حرف ای، مانند قوله تعالی:

«فَأَوْحَيْنا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا»، «وَ نُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ» و شرطش آن است که مسبوق به جمله باشد و از این‌جاست که نمی‌توان آیه «وَ آخِرُ دَعْواهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» را از این باب بشماریم و نیز می‌باید پس از آن، جمله بیاید و در جمله سابق معنی قول باشد و از این باب است قوله تعالی: «وَ انْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَ اصْبِرُوا عَلى آلِهَتِكُمْ» زیرا در این‌جا مراد از انطلاق، انطلاق در مشی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳

نیست بلکه انطلاق زبان است به این قول که امشوا و اصبروا.

زمخشری گمان برده که در آیه «أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً» ان، مفسّره است زیرا ما قبل آن «أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» است و وحی الهام است امّا این قول درست نیست، زیرا در الهام، معنای قول نیست، و ان در این‌جا مصدریّه است ای و اوحی ربّک الی النّحل باتّخاذ الجبال بیوتا، و شرط دیگر مفسّره بودن آن است که در جمله سابق حروف قول نباشد.

و درباره آیه «ما قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ» زمخشری گوید:

مفسّره است زیرا در این‌جا ممکن است مادّه قول را به أمر تأویل کرد و گفت:

ما امرتهم الّا بما امرتنی به ان اعبدوا اللّه.

سیوطی گوید: جای شگفت است که یک‌جا، بودن لفظ قول یا نازل منزله آن را در جمله سابق لازم می‌شمارند و جای دیگر نبودن حروف قول را در جمله سابق لازم می‌شمارند مگر آن‌که قابل تأویل به غیر مادّه قول باشد.

۴- از وجوه ان زایده بودن آن است و غالبا بعد از اذای توقیتیّه می‌آید، مانند قوله تعالی: «وَ لَمَّا أَنْ جاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ».

اخفش گمان کرده است که مضارع را منصوب می‌کند و حال آن‌که زایده است و آیات «وَ ما لَنا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ»، «وَ ما لَنا أَلَّا نُقاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» از این باب است به دلیل «وَ ما لَنا لا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ».

۵- از وجوه ان، شرطیّه بودن است مانند ان مکسوره و این قول کوفیان است، کقوله تعالی: «أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى»، «أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ» و در وقت توارد بر محلّ واحد، شرطیّه بودن ارجح است

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴

و آیات مذکور به هر دو وجه قراءت شده است.

۶- از وجوه ان، نافیه بودن آن است به قول بعضی در قوله تعالی: «أَنْ يُؤْتى أَحَدٌ مِثْلَ ما أُوتِيتُمْ» ای لا یؤتی احد و صحیح آن است که مصدریّه باشد.

۷- از وجوه ان، تعلیل است که برخی در آیه «بَلْ عَجِبُوا أَنْ جاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ»، «يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَ إِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا» و صحیح آن است که مصدریّه باشد، ای بل عجبوا لان جائهم منذر منهم.

۸- از وجوه ان، به معنی لئلّا به قول بعضی در آیه «يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا» و درست آن است که مصدریّه باشد و تقدیر چنان

باشد: يبيّن اللّه لكم كراهة ان تضلّوا.

انّ

انّ: به کسر و تشدید بر چند وجه می‌آید:

۱- تأکید و تحقیق، و آن غالب وجوه است، مانند قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، «إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ».

عبد القاهر گوید:

تأکید به انّ از لام قویتر است و استقرا چنان نشان می‌دهد که در بیشتر جاها هم‌چون جوابی است برای سؤال ظاهر یا مقدّری هرگاه سائل گمانی داشته باشد.

۲- از وجوه انّ، تعلیل است، ابن جنّی و اهل بیان چنین گفته‌اند: و آیه «وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» را شاهد آورده‌اند و همچنین قوله تعالى:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۵

«وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ»، «وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» و این خود نوعی از تأکید است.

انّ

انّ: به فتح و تشدید بر دو وجه می‌آید:

۱- حرف تأکید، که همچون فرع انّ مکسوره، و ان موصول حرفی است که اسم و خبر خود را تأویل به مصدر می‌برد؛ پس اگر خبر مشتق باشد مصدر مؤوّل به از مادّه خودش می‌باشد، مانند قوله تعالى: «لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ای لتعلموا قدرته. و اگر خبر آن جامد باشد تقدیری از مادّه کائن برای آن می‌شود از مادّه کان تامّه نه ناقصه، در بلغنی انّ هذا زید تقدیرش بلغنی كونه زیدا.

و برخی اشکال کرده‌اند: که در چنین جایی باید برای تأکید باشد، زیرا اگر به مصدری ساخته شده از مادّه آن، تصریح شود، جنبه تأکیدی خود را از دست می‌دهد که گویی بلغنی کونه زیدا و جواب داده‌اند که این‌جا تأکید می‌باشد برای مصدری که از مادّه فعلش ساخته شده است، در مکسوره می‌گویی انّ زیدا قائم و در مفتوحه گویی بلغنی انّ زیدا قائم أی بلغنی قیام زید انّ زیدا قائم با مکسوره کلامی تمام است امّا با مفتوحه بدون انضمام بلغنی ناقص و در حکم مفرد است نه جمله و این است فرق میان مکسوره و مفتوحه، وگرنه هر دو افاده تأکید می‌دهند.

۲- از وجوه انّ مفتوحه، لغتی به معنای لعلّ است در قوله تعالى: «وَ ما يُشْعِرُكُمْ أَنَّها إِذا جاءَتْ لا يُؤْمِنُونَ» در قراءت فتح ای لعلّها.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۶

انّی

اشاره

انّی: اسمی است مشترک میان استفهام و شرط.

در مورد استفهام انّی معنی کیف را دارد، مانند قوله تعالی: «أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها»، «فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ».
و به معنی من این می‌آید: «أَنَّى لَكِ هذا» ای من این جاء لک هذا، در عروس الافراح گوید: «فرق میان این و من این آن است که اوّلی سؤال است از مکان که چیزی در آن حلول کرده باشد و دوّم سؤالی است از مکان که چیزی از آن بیرون آمده باشد».
و به معنی متی هم می‌آید، مانند قوله تعالی: «فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» و قولی هم هست که در این‌جا به معنی حیث شئتم است. ابو حیّان و کسانی جز او در این‌جا آن را شرطیّه می‌دانند، یعنی: ان شئتم، که جواب آن حذف شده است چون ما قبل آن بر محذوف دلالت می‌کند؛ زیرا اگر استفهامیّه باشد اکتفا به ما بعدش می‌کند.

توضیح: اگر استفهامیّه بود به معنی کیف شئتم است

. او

او: به فتح اوّل حرف عطف است که برای معانی زیر می‌آید:
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۷
۱- شکّ از طرف متکلّم، مانند: «قالُوا لَبِثْنا يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ».
۲- مبهم گذاردن کلام برای شنونده، مانند: «وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ».
۳- تخییر میان دو معطوف در جایی که جمع میان آنها روا نباشد، مانند:
«فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ»، «فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ» و همچنین قوله تعالی: «إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» در نظر آن‌که تخییر را برای امام روا می‌داند «۱» زیرا برای کیفر نمی‌توان میان آنها جمع نمود و تخییر امام از جهت مؤدّی اجتهاد اوست، که موردی را انتخاب و به آن عمل می‌کند. قرآن ثقل اکبر متن ۷۷ او ..... ص : ۷۶
اباحه میان دو معطوف که امتناعی در جمع میان آنها نباشد، مانند قوله تعالی: «وَ لا عَلى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبائِكُمْ» الآیه.
۴- از معانی او، تفصیل بعد از اجمال است، مانند قوله تعالی: «وَ قالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارى تَهْتَدُوا»، «قالُوا ساحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ».
۵- اضراب به معنای بل، مانند قوله تعالی: «وَ أَرْسَلْناهُ إِلى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»، «فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنى» ای بل یزیدون. بل ادنی.
و در قراءت بعضی در قوله تعالی: «أَ وَ كُلَّما عاهَدُوا عَهْداً» به سکون واو.
۶- مطلق جمع به معنی واو عاطفه، مانند قوله تعالی: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ

---

(۱) مفید، صدوق، دیلمی، حلّی و اکثر متأخّرین قایل به تخییرند (جواهر).

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۸
يَخْشى»، «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً».
۷- تقریب که حریری گفته است در قوله تعالی: «وَ ما أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» و مردود است به آن که تقریب

مستفاد از تصریح است نه از او.

۸- به معنی الّا در استثنا که مضارع را با اضمار ان منصوب می‌کند، مانند:

«لاقتلنّه او یسلم» أی الّا ان یسلم و بعضی از محققین در این آیه «لا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً» نصب تفرضوا را به ان مقدّری می‌دانند «او ان تفرضوا»، نه مجزوم به عطف بر تمسّوهنّ او لم تفرضوا تا معنی آن چنین نشود.

در طلاق زنان گناهی بر شما نخواهد بود در مدّت انتفاء یکی از این دو امر:

مسّ ایشان و فرض فریضه برای ایشان، زیرا ما می‌دانیم که حکم مورد، چنان است که اگر مسّی بود و فرضی نبود، مهر المثل لازم می‌آید؛ و اگر فرضی بود و مسّی نبود، نصف مهر المسمّی لازم می‌آید، پس چگونه با انتفای یکی از این دو امر، رفع جناح به عمل آید. دیگر آنکه حکم مطلّقات مفروضات لهنّ المهر بعدا جداگانه ذکر شده است، قوله تعالی: «وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ» و حکم ممسوسات که مذکور نیست مستفاد از مفهوم است در صورتی که اگر او را عاطفه تخییریّه بگیریم و تفرضوا را مجزوم به عطف بر «تمسّوهنّ» بدانیم هر آینه ممسوسات و مفروضات لهنّ المهر در حکم، مساوی خواهند بود و این درست نیست امّا اگر او را به معنی الّای منقطعه بدانیم، این دو مورد از مشارکت در حکم، خارج می‌شوند.

ابن حاجب از اشکال اوّل چنین جواب داده است که: معنی چنان نیست که

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۹

در زمان انتفای دو امر، جناحی نباشد بلکه معنی آن است که در زمانی که یکی از این دو نباشد جناحی نیست زیرا نکره در سیاق نفی، افاده عموم می‌کند و معنی چنان است که هرگاه قبل از آن‌که با منکوحه نزدیکی کنید و همچنین قبل از آن که بخواهید مهر او را تعیین نمایید اگر بخواهید او را طلاق دهید باکی بر شما نیست، طلاق دادن هم قبل از تعیین مهر جایز است، هم قبل از مسّ و نزدیکی، و عدم هیچ‌کدام از این دو نمی‌تواند مانع طلاق باشد، البته در جاهای دیگر حکم آنگونه طلاقها معیّن شده است چنانچه گفتیم امّا در این‌جا مقصود مباحیّت طلاق است در دو مورد: عدم المسّ مع الفرض و عدم الفرض مع المسّ و عدمه.

و از ایراد دوم چنین جواب داده‌اند: که مقصود از آیه «وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ» تعیین مقدار مهر است که نصف است، نه تعیین مطلق و فی الجمله حقّ زوجه.

و نیز گفته‌اند: او در این‌جا به معنی واو است و تأیید مطلب از قول مفسّرین است که گویند: سبب نزول آیه آن بود که مردی انصاری زن خود را قبل از مسّ و قبل از فرض، طلاق داده بود و گمان داشت ناروا است، این آیه برای تعیین حکم مورد، نازل شد. امّا شیخ طوسی، زمخشری، فخر رازی و بیشتر فقهاء و مفسرین در این‌جا او را به معنی الّا گرفته‌اند نه واو عاطفه.

۹- از وجوه او به معنی الی است که در همین آیه گفته‌اند: «أَوْ تَفْرِضُوا»، ای الی ان تفرضوا است که فعل مضارع منصوب به ان در آن مقدّر است و الی برای غایت نفی جناح است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۸۰

تنبیه ۱:

متقدّمین این معانی متعدّده را برای او ذکر نکرده‌اند فقط گفته‌اند: او برای دو معنی است ابن هشام گوید: تحقیق همین است و باقی معانی مذکوره مستفاد از قرینه است.

تنبیه ۲:

أبو البقـاء گویـد: او در نهی، نقیض او در اباحه است، در این صورت اجتناب دو امر واجب است،ماننـد قوله تعالی: «وَ لا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً» پس اطاعت درباره هیچ‌کدام جایز نیست و اگر میان آنها جمع شود دو منهیّ عنه انجام شده است.

دیگری گفته است: در چنین جایی او به معنی واو است و افاده جمع می‌کند.

طبسـی گفته است: اولی آن است که او را به معنی اصلی خودش بگیریم و این تعمیم به واسطه نهی است که معنی نفی دارد و نکره در سـیاق نفی، افاده عموم می‌دهد زیرا معنی آن قبل از ورود نهی چنین است: (تطیع آثما او كفورا) یعنی یکی از این دو را. و چون نهی بر آنچه ثابت است وارد شد معنی چنین است: لا تطع واحدا منهما با تعمیم مستفاد از نهی در آنها.

و در این‌جا او از معنی اصلی خود خارج نشده است.

تنبیه ۳:

در او به خلاف واو، مبنا عدم تشریک طرفین است و ضمیر عاید به طرفین،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۸۱

مفرد می‌آید امّا در قوله تعالی: «إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلى بِهِما» گفته‌اند: در این‌جا به معنی واو است و نیز گفته‌اند: ضمیر راجع است به مقدّری، ای ان یکن الخصمان غنیّین او فقیرین.

فایده: ابن ابی حاتم از ابن عبّاس نقل می‌کند که گفت:

هرجا از قرآن او هست برای تخییر آمـده است، امّا هرجا جمله فمن لم یجـد در تقـدیر بر آن مقـدّم شده به معنی ترتّب و الاوّل فالاوّل است، مانند قوله تعالی: «فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ».

ابن جریـج گفته است: که هرجا او در قرآن آمـده برای تخییر است، یعنی فان لم یجـد القـدرة علی الصّـیام فصدقـة ... الخ مگر قوله تعالی: «أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» که برای تخییر نیست و قول شافعی هم همین است، و اگر عاطفه باشد جمع میان قتل و نفی چگونه است؟.

اولی

اولی: به فتح اوّل و ثالث بر وزن فعلی یا افعل، کلمه‌ای است برای تهدیـد و وعیـد، قوله تعالی: «أَوْلى لَكَ فَأَوْلى ثُمَّ أَوْلى لَكَ فَأَوْلى» ای نزل به ما یهلکه و گویند: علّت است برای تهدید و غیر منصرف است و محلّ آن رفع است بر ابتدا.

بعضی گویند: به معنی ویل لک است و مقلوب شده است و قول خنساء از آن باب است:

هممت لنفسـی نفی الهمومفاولی لنفسـی اولی لها و گوینـد: معنی آن، الـذّمّ لک اولی من ترکه است، یا انت اولی و اجدر لهذا العذاب.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۸۲

ثعلب گفته است: معناه مقارنة الهلاک کانّه یقول قد ولّیت الهلاک او قد دانیت الهلاک و اصل آن از ولی به معنای قرب است و از آن است: «قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ» ای یقربون منکم و نحّاس گویـد: اولی لک، أی کـدت تهلک و تقـدیرش اولی لک الهلکة است. و اولی لک در فارسی همان، وای بر تو می‌باشد.

ای

ای: به کسر و سکون، جواب است به معنی نعم، هم برای تصدیق خبر، هم برای خبر دادن به مستفهم و خبرجو، هم برای وعده دادن به خواهان و طالب، مثلا در جواب قام زید برای تصدیق گفته می‌شود: ای، و در جواب هل قام زید مستفهم نیز گفته می‌شود: ای، و برای اجابت امر اضرب زیدا نیز گفته می‌شود: ای.

ابن حاجب گمان کرده است که ای تنها بعد از استفهام واقع می‌شود، مانند قوله تعالی: «وَ یَسْتَنْبِئُونَکَ أَ حَقٌّ هُوَ قُلْ إِی وَ رَبِّی» و همه متّفقند که فقط پیش از قسم می‌آید.

ایّ

ایّ: به فتح همزه و تشدید یاء، اسمی است که بر چند وجه می‌آید:

۱- شرط، مانند قوله تعالی: «أَیًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی»، «أَیَّمَا الْأَجَلَیْنِ قَضَیْتُ فَلا عُدْوانَ عَلَیَّ» «۱».

(۱) در فارسی، یعنی هر یک از، هر کدام.

۲- استفهام، مانند قوله تعالی: «أَیُّکُمْ زادَتْهُ هـذِهِ إِیماناً»، «فَبِأَیِّ حَدِیثٍ بَعْدَهُ یُؤْمِنُونَ» «۱» و ایّ در این دو وجه همیشه معرب است.

۳- از وجوه ایّ، موصول بودن است، مانند قوله تعالی: «لَنَنْزِعَنَّ مِنْ کُلِّ شِیعَةٍ أَیُّهُمْ أَشَدُّ عَلَی الرَّحْمنِ عِتِیًّا» که تقدیرش لننزعنّ الّذی هو اشدّ است «۲» و این قول سیبویه است که در صورتی که اضافه شود و عایدش محذوف گردد مبنی است، امّا کوفیان و گروهی از بصریان با او مخالفت کرده و می‌گویند: ایّ موصوله مانند شرطیّه و استفهامیّه همیشه معرب است و در آیه فوق در بعضی قراءات آن را به نصب خوانده‌اند و همین دالّ بر معرب بودن آن است.

زجّاج گوید: گمان ندارم سیبویه به غلط رفته باشد مگر در دو جا که یکی از آنها همین مورد است زیرا خود سیبویه مقرّ است که ایّ در حالت مفرد بودن، معرب است پس چگونه در وقت اضافه شدن مبنی باشد.

جرمی گوید: از بصره به مکّه رفتم از خندق بصره تا رسیدن به مکّه نشنیدم کسی بگوید «لاضربنّ ایّهم قائم» بالرّفع، و مخالفان سیبویه ایّ را در آیه مذکور:

استفهامیّه می‌گیرند و آن را مبتدایی می‌دانند که خبر آن اشدّ باشد آن‌گاه در مفعول ننزعنّ اختلاف دارند که چیست؟.

خلیل گوید: محذوف است و تقدیر آن چنین است لننزعنّ الفریق الّذی یقال فیهم ایّهم اشدّ، یونس گوید: مفعول ننزعنّ جمله ما بعد است و فعل ننزعنّ از عمل

(۱) در فارسی، یعنی کدام یک، به کدام.

(۲) در فارسی، یعنی هر کدام که.

معلّق شده است مانند قوله تعالی: «لِنَعْلَمَ أَیُّ الْحِزْبَیْنِ أَحْصی» کسائی و اخفش گفته‌اند: «مفعول آن کلّ شیعهٔ است و من زایده است، و جمله استفهامیّه مستأنفه است» بنابر آنکه این دو تن، زیادت من را در حال ایجاب جایز می‌دانند.

امّا همه این اقوال مردود است به اینکه:

۱- تعلیق عمل به افعال قلوب مختصّ است.

۲- جایز نیست بگویند لاضربنّ الفاسق بالرفع به تقدیر لاضربنّ الّذی یقال فیه هو الفاسق.

۳- جواز زیاده آمدن من در حال ایجاب ثابت نیست و قول شاعر:

اذا ما لقیت بنی مالک‌فسلّم علی ایّهم افضل به ضم ایّ روایت شده است زیرا حروف جرّ از عمل معلّق نمی‌شوند و ایّهم در این‌جا در محل جرّ است دیگر آن‌که حذف مجرور، تا تقدیر چنین باشد فسلّم علی الّذی یقال فیه هو الافضل و نیز حذف مجرور و بقای جارّ جایز نیست و چون هر سه قول در بیت مزبور مردود است، صحیح آن است که ایّهم مبنی بر رفع و در محلّ جرّ است.

امّا زمخشری و گروهی دیگر، موصله بودن آن را جایز می‌دانند و مضموم بودن آن را از حیث اعراب، مبتدا می‌دانند و چنین تقدیر می‌کنند: لننزعنّ عن بعض کلّ شیعهٔ و برای بیان آن، بعضی می‌گویند: هو الّذی هو اشدّ علی الرّحمن عتیّا که در آن، دو مبتدای طرفین موصول (هو الّذی، هو) محذوف شده باشند و معلوم است که این سخن متعسّفانه است و کسی ایّ موصوله را به حال ابتدا استعمال نکرده است.

ابن الطراوه سخن عجیبتری دارد که گوید: ایّ مقطوع از اضافه است و از

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۸۵

این جهت مبنی است و ایّهم اشدّ مبتدا و خبرند و رسم الخط را چنین فرض کرده است: (ایّ هم اشدّ) و این گفته باطل است هم از جهت رسم الخطّ مصاحف که متّصل به ضمیر نوشته شده است و هم اجماع نحویّون که هرگاه ایّ اضافه شد معرب است. ثعلب گفته است: ایّ هیچ‌وقت موصوله نمی‌آید و شنیده نشد کسی بگوید:

ایّهم هو فاضل جائنی به تقدیر الّذی هو فاضل جائنی.

۴- از وجوه ایّ آن است که دلالت بر کمال نماید، در این صورت صفت می‌آید برای نکره، مانند: زید رجل ایّ رجل، أی کامل فی صفات الرّجال که البتّه این مورد در قرآن استعمال نشده است.

۵- آن‌که متّصل می‌شود در ندایی که در آن الف و لام باشد، مانند «یا أَیُّهَا النَّاسُ»، «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا».

ایّا

ایّا: به کسر اوّل و تشدید یاء، زجّاج گفته: اسم ظاهر است امّا جمهور گفته‌اند: ضمیر است، امّا درباره آن اختلاف دارند به وجوه زیر:

۱- خودش و آنچه به آن متّصل می‌شود ضمیر است، مانند: ایّاه، ایّانا، ایّاک.

۲- خودش ضمیر است و ما بعدش مضاف به آن است که تفسیر می‌کند مراد از آن را در سه حالت تکلّم، غیبت، و خطاب؛ مانند قوله تعالی: «فَإِیَّایَ فَارْهَبُونِ»، «بَلْ إِیَّاهُ تَدْعُونَ»، «إِیَّاکَ نَعْبُدُ» «۱».

---

(۱) در فارسی، به ترتیب، یعنی مرا، از من. او را. ترا.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۸۶

۳- آن‌که خودش عماد و اصل و ما بعدش ضمیر است.

آن‌که آن را مشتق دانسته، به غلط رفته است و در آن هفت لغت هست:

هیا به تخفیف، ایا و ایّا به فتح با تخفیف و تشدید، ایا و ایّا به کسر با تخفیف و تشدید و هیا و هیّا به کسر با تخفیف و تشدید.

این

این: اسم استفهام است از مکان، مانند قوله تعالی: «فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ» و به معنی شرط در حالی که عام در امکنه باشد هم می‌آید و اینما اعم از آن است، مانند قوله تعالی «أَيْنَما يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ» «۱».

اینما

اینما: ظرفی است برای شرط و جواب آن گاهی دو مضارع است، مانند قوله تعالی «أَيْنَ ما تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً»، «أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ».

و گاهی جواب آن، جمله اسمیّه است، مانند قوله تعالی: «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» گاهی شرط و جواب هر دو ماضی‌اند، مانند قوله تعالی: «مَلْعُونِينَ أَيْنَما ثُقِفُوا أُخِذُوا وَ قُتِّلُوا تَقْتِيلًا» گاهی جواب آن محذوف است به دلالت ما قبل، مانند قوله تعالی: «وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً أَيْنَ ما كُنْتُ»، «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ» «۲».

---

(۱) در فارسی، یعنی کجا، به کجا، هر کجا.

(۲) در فارسی، یعنی هر کجا که.

ایّان

ایّان: ظرفی است به معنی متی و مختصّ است به مستقبل به خلاف متی که در ماضی و مستقبل استعمال می‌شود. رضی گفته: مختص به امور عظام است، ابن مالک استعمال آن را در شرط مجاز می‌داند، امّا در قرآن نیامده است.

کسر همزه آن لغتی است که عبد الرّحمن سلمی در جمیع قرآن به آن قراءت کرده است.

در قرآن مجید به عنوان خبر مقدّم آمده است، در قوله تعالی: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها»، «يَسْئَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ» و اگر گویی چگونه ظرف برای یوم واقع شده و حال آن‌که احیان و اوقات همه ظرفند برای حوادث؟ گوییم معنای آن چنان است: ایّان وقوع یوم الدّین، و گاهی ظرف می‌آید برای فعل مضارع ما بعد، مانند: «وَ ما يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ» «۱».

حرف الباء

الباء المفرده

باء مفردهٔ: حرف جرّ است و برای چند معنی می‌آید؛ مشهورترین آنها عبارتند از:

---

(۱) در فارسی، یعنی کی.

۱- الصاق، که عبارت از تعلّق یکی از دو معنی به دیگری است و در حقیقت معنی الصاق از باء جدا نمی‌شود، گاهی این الصاق حقیقی است، مانند قوله تعالی:
«وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ» ای الصقوا المسح برؤسکم و گاهی مجازی است، مانند قوله تعالی: «وَ إِذا مَرُّوا بِهِمْ یَتَغامَزُونَ» ای المکان یقربون منه «۱».
۲- تعدیه، مانند همزه باب افعال، کقوله تعالی: «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ» ای اذهب اللّه نورهم، «وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ» ای اذهبه کما فی قوله تعالی «لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ».
۳- استعانت، و آن داخل بر آلت فعل است، مانند باء بسم اللّه که تقدیر آن:
أستعین باللّه است، و مانند: «کتبت بالقلم» «۲».
۴- سببیّه؛ که بر سبب فعل داخل می‌شود، مانند قوله تعالی «إِنَّکُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَکُمْ بِاتِّخاذِکُمُ الْعِجْلَ»، «فَکُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ» که آن را باء تعلیل هم گویند «۳».
۵- مصاحبه به معنی مع، مانند قوله تعالی: «اهْبِطْ بِسَلامٍ» ای معه «وَ قَدْ دَخَلُوا بِالْکُفْرِ» «۴».
امّا در باء «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ» اختلاف هست بعضی گویند: برای مصاحبه است و حمد مضاف است به مفعول، ای نسبّحه حامدا له ای ننزّهه عمّا لا یلیق به.
و گویند: این‌جا برای استعانت است و حمد مضاف است به فاعل، ای نسبّحه بما

---

(۱) در فارسی، هم به همین معنی است.

(۲) در فارسی، به همین معنی است.

(۳) در فارسی، به همین معنی است هم به. هم با.

(۴) در فارسی، با، به جای ب می‌آید.

حمد به نفسه، اذ لیس کلّ تنزیه بمحمود، و در سبحانک اللّهمّ و بحمده اختلاف هست. بعضی گویند: آن جمله واحدای است و واو زایده است و بعضی گفته‌اند: دو جمله‌اند معطوف به هم و متعلّق باء محذوف است، ای و بحمدک سبّحتک و نیز گفته‌اند: باء برای مصاحبه است و متعلّق است به محذوفی که حال است ای معلنین بحمده.
۶- ظرفیّه است، مانند فی، هم در زمان، کقوله تعالی: «نَجَّیْناهُمْ بِسَحَرٍ» ای فی سحر، هم در مکان، کقوله تعالی: «لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ» أی: فی محلّ بدر «۱».
۷- استعلاء، مانند: علی، کقوله تعالی: «وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِینارٍ» أی علی قنطار به دلیل قوله تعالی: «هَلْ آمَنُکُمْ عَلَیْهِ إِلَّا کَما أَمِنْتُکُمْ عَلی أَخِیهِ مِنْ قَبْلُ».
۸- مجاوزت: مانند عن، کقوله تعالی: «فَسْئَلْ بِهِ خَبِیراً» ای عنه.
بعضی گویند: به این معنی مختصّ سؤال است امّا چنان نیست به دلیل قوله تعالی: «یَسْعی نُورُهُمْ بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ بِأَیْمانِهِمْ» أی: و عن أیمانهم.
۹- تبعیض: مانند من، کقوله تعالی: «عَیْناً یَشْرَبُ بِها عِبادُ اللَّهِ» ای منها.
۱۰- مقابله: و آن بر اعواض داخل می‌شود کقوله تعالی: «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِما کُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» «۲».

۱۱- تأکید، و آن وجوبا در فاعل زایده می‌آید، کقوله تعالی: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَ أَبْصِرْ» و جوازا در غالب، کقوله تعالی: «وَ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً» در این‌جا اسم اللّه

---

(۱) در فارسی، یعنی در.

(۲) در فارسی، ندرهٔ به همین معنی، مانند: هدیه من به خوبی تو، یعنی در مقابل خوبی تو.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۹۰

فاعل است و شهیدا منصوب است به حالیّت یا تمیز، و باء زایده است برای تأکید اتّصال، زیرا اسم در «کفی باللّه» متّصل به فعل است چون اتّصال فاعل به آن.

زجّاج گوید: داخل شدن باء برای آن است که کفی معنی اکتف به صیغه امر بدهد.

باء هم در مفعول زیاد می‌شود، مانند قوله تعالی: «وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَةِ»، «وَ هُزِّی إِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ» و هم در مبتدا، کقوله تعالی «بِأَیِّکُمُ الْمَفْتُونُ» ای ایّکم و بعضی آن را ظرفیّه می‌دانند ای فی ایّ طائفهٔ منکم هم در اسم لیس به قراءت بعضی در قوله تعالی: «وَ لَیْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِها» به فتح البرّ بنابر آن‌که خبر لیس باشد و اسم آن ان تأتوا البیوت مؤوّل به مصدر باشد، یعنی اتیان البیوت و هم در خبر منفی می‌آید، کقوله تعالی: «وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» و به قولی در خبر موجب به قراءتی در قوله تعالی وَ جَزاءُ سَیِّئَةٍ سَیِّئَةٌ مِثْلُها و در تأکید، کقوله تعالی «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ».

فایده: در باء «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ» اختلاف هست که آیا برای الصاق است یا تبعیض یا استعانه یا زایده.

زایده بودن، مذهب ابن جنّی است و ظاهر فتوای مالک مبتنی بر آن است که در مسح سر به استیعاب قایل است.

الصاق، اختیار زمخشری است که در کشّاف گوید: «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ» مراد الصاق مسح است به سر، در این صورت ماسح بعض سر و ماسح کلّ آن هر دو مسح را الصاق می‌کنند و مالک احتیاطا قایل به مسح همه سر شده است.

امّا شافعی با حصول براءت یقینی از مسح بعض، قایل به وجوب مسح اقلّ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۹۱

ما یقع علیه اسم المسح شده، امّا ابو حنیفه مستندا به بیان رسول خدا- صلّی اللّه علیه و آله- که روایت شده است بر ناصیه مسح می‌کشید و مقدار ناصیه چهار یک سر است قایل به وجوب مسح ناصیه است.

امّا تبعیض، که اصمعی، فارسی و ابن مالک در قوله تعالی: «عَیْناً یَشْرَبُ بِها عِبادُ اللَّهِ» گفته‌اند و نیز قوله تعالی: «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ» را از آن باب دانسته‌اند.

امّا استعانت، ابن هشام در مغنی از بعضی نقل می‌کند که در این کلام قلبی است و حذفی زیرا مسح به مزال عنه متعدّی می‌شود به نفس، و به مزیل رأس متعدّی می‌شود به باء و تقدیر چنان است: امسحوا رؤسکم بالماء.

حال در این چهار معنی بررسی کنیم «۱»:

امّا زایده بودن احتمال مرجوحی است زیرا خلاف اصل است و بدون دلیل نمی‌توان آن را پذیرفت، و در این‌جا گذشته از اینکه دلیلی در کار نیست، دلیل مخالف نیز هست و آن اخبار وارده از طرق عامّه و امامیّه است بر نفی وجوب استیعاب درحالی‌که زایده بودن، افاده استیعاب می‌دهد.

امّا قول به تبعیض از زایده بودن، ضعیفتر است زیرا ورود باء به معنی تبعیض در قرآن روا نیست، ابن جنّی هم گفته است اهل لغت آن را نمی‌شناسند.

امّا الصاق، و هرچند اصل معنى باء، الصاق است امّا در جائى كه فعل

(۱) اين قسمت اقتباس شده است از افادات فقيه الاسلام مرحوم آقا ميرزا محمّد على معزى دزفولى از جلد يكم تجديد الدوارس تأليف او.

مى‌تواند متعدّى به نفس شود، تعديه آن به باء محتاج تأويل است زيرا خروج از اصل است.

و در اينجا امر داير مدار دو چيز است: اوّل: خروج فعل از معناى خودش، دوّم: خروج باء از معناى الصاق.

امّا خروج فعل از معناى خودش آسان نيست، و محتاج دليل قاهرى است و خروج باء از معنى الصاق آسانتر است، و آنچه در نظر جمهور دشوارش ساخته اين است كه مسح را به معنى غسل مى‌گيرند، يا غسل خفيف و اين صحيح نيست و اگر مسح را به آن معنى كه صاحب قاموس گفته بگيريم اشكال مرتفع است.

قال فى القاموس: «المسح امرار اليد على الشى‌ء السائل او المتلطّخ لا ذهابه» در اين صورت وقتى مسح را به معنى ازاله بگيريم، مى‌توان معنى باء را استعانت گرفت و اشكالى نيست، همچنان كه صاحب مغنى به نقل از بعضى نحويّين آن را براى استعانت گرفته است و چون براى معناى ازاله است دو مفعول مى‌خواهد يكى ممسوح و آن مزال عنه است (يد) و اين همان مفعولى است كه فعل مسح، آن را متعدّى مى‌كند به نفس خود، و ديگرى از آنها، ممسوح به است كه مزيل است (رأس) و اين همان است كه باء، آنرا متعدّى مى‌كند زيرا آلت ازاله است چنانچه در غسلت يدى و مسحت بالمنديل قطعا براى استعانت است لا غير، مانند: ضربت بالسيف و كتبت بالقلم و غالبا چنان است كه باء تعديه محلق مى‌شود به مزيل، خواه مفعول دوّم مسح مذكور باشد يا محذوف باشد به قرينه حال، چنانچه گويى: انّى أبول و أتمسّح بالأحجار، أى أتمسّح الموضع بالاحجار.

گاهى هم باء نقل مى‌شود به مفعول ديگر، كقوله تعالى: «فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ

وَ الْأَعْناقِ» چنانچه زمخشرى گفته است: اى يمسح بالسيف سوقها و اعناقها.

پس بنابر آنچه گفته شد، در آيه مباركه دو وجه مى‌توان گفت:

اوّل- آنكه در آيه حذفى باشد و قلبى، تقديرش امسحوا رؤسكم بالماء و اين صورت مبتنى است بر اين كه «ماء» مزيل باشد و «رأس» مزال عنه.

دوّم- آنكه در آيه فقط حذفى باشد بدون قلب و آن در صورتى است كه «رأس» مزيل باشد و «يد الماسحه» مزال عنها، و تقديرش امسحوا النّداوة من ايديكم برؤسكم و حذف نداوة اعتمادا بر قرينه حاليّه باشد زيرا اگر بگويند: غسلت يدى و مسحت بالمنديل هيچ‌كس شك ندارد كه مراد مسح رطوبت و نداوت يد است و حال در قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» عينا همين است و اين رأى مذهب اماميّه اولى است و از تقدير قلب، سالم مى‌باشد از حيث ظهور سياق و اسلوب و اوفق است و مؤيّد مطلب را در آيه تيمّم مى‌توان يافت كه باء و فعل در آيه نيز استعمال شده است، قوله تعالى: «فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ» كه در اينجا حمل باء بر استعانت واجب است خصوصا بنابر قول شافعى كه وجود علوق يعنى جزيى از خاك را معتبر مى‌داند، پس در اينجا باء بر مزيل داخل شده است كه وجوه و ايدى باشد و مراد كشيدن دستهاى آلوده به خاك است بر مواضع تيمّم، و زمخشرى آن را تشبيه كرده است به قول عرب: مسحت برأسه من الدّهن و من التّراب و من الماء.

و چون ظاهر در این مثالها آن است که باء برای استعانت باشد، در حقیقت اعتراف کرده که در آیه تیمّم باء برای استعانت است، بنابراین حال در آیه وضوء همین خواهد بود زیرا فعل و باء در دو آیه یکسان است. انتهی کلامه- اعلی اللّه

مقامه- و از این تقریر مقام شامخ فقاهت این فقیه عالیقدر را می‌توان شناخت.

بل

بل: به فتح اوّل، حرف اضراب است وقتی دنباله آن جمله‌ای باشد، در این صورت گاهی برای ابطال ما قبل است، کقوله تعالی: «وَ قالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ» ای بل هم عباد مکرمون، «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالْحَقِّ» «۱».

و گاهی برای انتقال از غرضی است به غرض دیگر، کقوله تعالی: «وَ لَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ»، «بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هذا» در این‌جا معنی ما قبل درست است و به حال خود باقی است و همچنین قوله تعالی: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا» اما اگر دنباله بل مفرد باشد حرف عطف است و در قرآن نمونه ندارد.

بلی

اشاره

بلی: حرف جواب است و ألفش اصلی است، بعضی گفته‌اند: اصل آن بل است و الف زایده است، و بعضی گفته‌اند: الفش برای تأنیث است و مختصّ است به نفی، و افاده ابطال نفی می‌کند، خواه مجرّد باشد، کقوله تعالی: «زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلى وَ رَبِّي لَتُبْعَثُنَّ» و همچنین جواب برای استفهامی است که بر نفی

---

(۱) در فارسی، یعنی بلکه.

داخل شده باشد، خواه استفهام حقیقی باشد، مانند: «الیس زید بقائم» که در جواب آن گویند: بلی، یا استفهام توبیخی، کقوله تعالی: «أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ بَلى» یا تقریری کقوله تعالی: «أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى» «۱».

ابن عبّاس و دیگران گفتند: اگر به جای بلی، گفته بودند: نعم، کافر بودند، زیرا نعم برای تصدیق خبردهنده است به نفی یا ایجاب، و مثل آن بود که گفته باشند:

نعم لست بربّنا به خلاف بلی، زیرا بلی برای ابطال نفی است و تقدیر آن: بلی أنت ربّنا است اما سهیلی و جز او در این روایت از ابن عبّاس مناقشه کرده‌اند و متمسّک شده‌اند به این که استفهام تقریری در حکم خبر موجب است و به همین جهت است که سیبویه امتناع کرده است که در قوله تعالی: «أَ فَلا تُبْصِرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ» ام را متّصله بگیرد زیرا ام متصله بعد از ایجاب واقع نمی‌شود و وقتی ثابت شد که استفهام تقریری، خبر موجب است پس نعم برای تصدیق آن است.

امّا ابن هشام بر ایشان اشکال کرده است که بلی جواب برای ایجاب نمی‌آید اتّفاقا.

امّا در کتب حدیث، نمونه‌هایی هست که استفهام مجرّد از نفی را به بلی جواب داده‌اند.

در صحیح بخاری، باب ایمان، پیغمبر اکرم- صلّی اللّه علیه و آله- به اصحاب فرمود: «اترضون ان تکونوا ربع اهل الجنّة» قالوا:

بلی، و موارد اندکی مثل آن که نمی‌توان با آنها احتجاج کرد و قرآن را با آنها تطبیق داد.

---

(۱) در فارسی، یعنی بله.

تنبیه: تسمیه استفهام در آیه به استفهام تقریری،

تعبیر گروهی از نحویّون است و مراد ایشان تقریر به ما بعد النّفی است که در باب انشاء، مفصلا گفته خواهد شد.

بئس

بئس: فعل جامد است برای انشای ذمّ، ضدّ نعم، و آن محوّل به فعل ماضی است، أی أصاب بؤسا، و حقّ فاعل آن، آن است که مقرون باشد به لام جنس، قوله تعالی: «لَبِئْسَ الْمَوْلی وَ لَبِئْسَ الْعَشِيرُ» یا مضاف باشد به مقرون به لام جنس، قوله تعالی: «وَ بِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ» و گاهی لام مضمر است و تفسیر می‌شود یا به نکره ای منصوب بر تمییز، قوله تعالی: «بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» با تقدیر بئس بدلا للظّالمین، یا تفسیر می‌شود به مای نکره، قوله تعالی: «لَبِئْسَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ» «۱».

بین

بین: راغب گوید: وضع شده است برای وسط و فاصله دو چیز، قوله تعالی:

«وَ جَعَلْنا بَيْنَهُما زَرْعاً» گفته می‌شود: بان ای انفصل و ظهر ما كان مستترا منه و قوله تعالی: «لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ» ای زال منكم الأموال و العشیرة.

بین، گاهی اسم استعمال می‌شود و گاهی ظرف، در آیه مذکور هر کس بینکم

---

(۱) در فارسی، یعنی چه بد، چه بد است.

را مضموما قراءت کرده، آن را اسم می‌داند، و هر کس مفتوحا قرائت کرده، آن را ظرف و مبنی بر فتحه دانسته است «۱».

از استعمالات ظرفی، قوله تعالی: «لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ»، «فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً»، «فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ».

اما در قوله تعالی: «فَلَمَّا بَلَغا مَجْمَعَ بَيْنِهِما نَسِيا حُوتَهُما» به قراءت کسر، و اضافه به مجمع جایز است مصدر باشد، ای موضع المفترق.

و بین استعمال نمی‌شود مگر آنجا که مسافتی در کار باشد، مانند: بین البلدین، یا عددی باشد از دو به بالا، مانند: بین الرّجلین و بین القوم.

و به چیزی که معنی وحدت می‌دهد اضافه نمی‌شود مگر آن‌که مکرّر شود، مانند قوله تعالی: «وَ مِنْ بَيْنِنا وَ بَيْنِكَ حِجابٌ»، «فَاجْعَلْ بَيْنَنا وَ بَيْنَكَ مَوْعِداً».

و آن‌جا که گویند: هذا الشیء بین یدیک ای قریبا منک و به همین معنی است، قوله تعالی «ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ»، «لَهُ ما

بَيْنَ أَيْدِينا وَ ما خَلْفَنا»، «وَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْراةِ» و قوله تعالى: «أَنْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنا» اى من جملتنا، و معانى ديگر كه قابل تأويل به وسط و قريبند.

حرف التّاء

تاء مفرده

تاء مفرده: حرف جرّ مخصوص به قسم به نام خداوند است.

---

(۱) بين، يعنى ميانه، ميان، پيشرو.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۹۸

زمخشرى گويد: اصل حروف قسم باء است و واو بدل آن و تاء بدل واو است. تاء گويى در معناى قسم زيادتى مى‌آورد كه تعجّب است، قوله تعالى: «تَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ» گويى ابراهيم كه به نام خداوند سوگند ياد كرد تا اصنام را بشكند، از اين جرأت در برابر قدرت نمرود در تعجّب است، امّا اين سخن درست نيست زيرا در اين مورد تعجّب از پيغمبر خدا شايسته نيست و تعجّب از آن فهميده نمى‌شود «۱».

تبارك

تبارك: فعلى است كه جز به صيغه ماضى استعمال نمى‌شود آن هم تنها در مورد خداوند، و آن فعل جامد است، برخى گويند: اسم فعل است و معناى آن:

تعالى بالوحدانيّه است، قوله تعالى: «فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ»، «فَتَبارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ» تعالى بالاختصاص بافاضة الخيرات، قوله تعالى: «تَبارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّماءِ بُرُوجاً».

معنى بركت ثبوت و دوام خير الهى است و مبارك آن چيزى است كه خير الهى در آن ثابت و دايم باشد، قوله تعالى: «وَ هذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْناهُ»، «وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً» و اصل بركت ثبات است.

تبارك كه تنها درباره خداوند استعمال مى‌شود از آن جهت است كه او تعالى، متفرّد است در افاضه خير از هر باب «۲».

---

(۱) در فارسى، يعنى ب.

(۲) در فارسى، بزرگ است، برتر است امّا مرادفى عينا ندارد.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۹۹

حرف الثّاء

ثمّ

ثمّ: حرف عطفى است كه براى سه معنى به كار مى‌رود:

تشریک در حکم، ترتیب، و مهلت. امّا در هر سه خلاف هست «۱».

کوفیّون و اخفش گویند: گاهی از تشریک تخلّف می‌کند و زایده می‌آید، قوله تعالی: «حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا» و از آن جواب داده‌اند که:

جواب اذا مقدّر است به این صورت: تضرّعوا الی اللّه ثمّ تاب علیهم.

درباره معنی ترتیب هم، گروهی مخالفت کرده و آیات زیر را شاهد آورده‌اند:

۱- «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها».

۲- «وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ»، که تسویه بعد از خلق، مقارن آن است، نه بعد از جعل نفس از سلاله؛ و از آن جواب داده‌اند که: «ثُمَّ سَوَّاهُ» عطف است بر جمله اوّل که «خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ» باشد نه بر دوّم.

۳- «وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدى» زیرا اهتدا سابق است بر توبه و ایمان و عمل صالح، و جواب داده‌اند که: در این‌جا مراد، دام علی

---

(۱) در فارسی، یعنی سپس، پس آنان.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۰

الهدایه است.

۴- «ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ثُمَّ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ تَماماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ».

و معلوم است که دستورات خداوند متعال به پیغمبر اسلام بعد از ایتای کتاب به موسی بوده است نه قبل از آن، تا افاده تراخی، صحیح باشد و از آن جوابهایی داده‌اند که برای اختصار به ذکر یکی از آنها اکتفا می‌کنیم و آن آین است که:

در آیه، حذفی هست که مقدّر است، این آیه به دنبال سه آیه قبل آمده است که خداوند خطاب به پیغمبر گفته است: «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ» و محرّمات را بیان کرده و بعد از آنها تقدیر چنان است که: (ثمّ قل و آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ تَماماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ) یعنی همین‌طوری که در آیات قبل تفصیل احکام آمد، به ایشان تذکّر ده که به موسی هم کتابی دادیم که احسن بود و دارای تفصیل همه چیز و هدایت و رحمت بود و آن تمام بود، امّا خود جهودان آن را تحریف کردند. در حقیقت این‌جا تراخی، به خبر مربوط است نه به زمان وقایع، و چون رفع این‌گونه اشکالات در عهده تفسیر است به این مختصر اکتفا شد.

ثمّ

ثمّ: به فتح اوّل و تشدید میم، اسمی است که با آن اشاره می‌شود به دور، قوله تعالی: «وَ إِذا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكاً كَبِيراً»، «وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» «۱».

---

(۱) در فارسی، آن‌جا معنی می‌دهد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۱

حرف الجيم

جعل

جعل: راغب گويد: لفظى است عام براى همه افعال و آن اعمّ است از مادّه فعل، مادّه صنع و امثال آنها، و در پنج مورد به كار مى‌رود:

۱- به معنى صار و طفق كه متعدّى نمى‌شود، مانند: جعل زيد يقول.

۲- به معنى اوجد كه متعدّى مى‌شود به يک مفعول، قوله تعالى: «وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ».

۳- به معنى ايجاد چيزى از چيزى، قوله تعالى: «جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً»، «وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبالِ أَكْناناً».

۴- شدن چيزى به حالت مخصوص نه حالت ديگر، قوله تعالى: «جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً»، «وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً».

۵- حكم به چيزى بر چيز ديگر، خواه حقّ باشد، كقوله تعالى: «وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» و خواه باطل، كقوله تعالى: «وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَناتِ».

حرف الحاء

حاشا

حاشا: اسم است به معناى تنزيه، قوله تعالى: «حاشَ لِلَّهِ ما عَلِمْنا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ»، «حاشَ لِلَّهِ ما هذا بَشَراً» كه اسمى مرادف با براءت است.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۱۰۲

امّا اخفش، ابن جنّى و كوفيّون در آيه أوّل آن را فعلى مى‌دانند به معنى جانب، تقديرش جانب يوسف المعصية لأجل اللّه، و دليل مى‌آورند كه بر حرف داخل شده است و در آن به حذف، تصرّف شده است و سخن ايشان درست نيست زيرا اين دو، فقط نفى حرفيّت مى‌كند، نه اثبات فعليّت، و ديگر آن‌كه اين تأويل در آيه دوّم راه ندارد.

امّا دليل اسم بودن، يكى قراءت آن است به تنوين (حاشا للّه) مانند: برائة من اللّه من كذا و همچنين قراءت ابن مسعود به اضافه حاشا اللّه و همچنين قراءت هفتگانه با لام حاش للّه زيرا جارّ بر جارّ داخل نمى‌شود و در اين قراءت ترک تنوين براى مبنى بودن آن است به واسطه شباهت آن به حاشاى حرفيّه از حيث لفظ.

بعضى گويند: اسم فعلى است به معنى اتبرّأ و تبرّأت چون مبنى است، و اين رأى مردود است به آن‌كه گاهى معرب است.

فارسى گفته است: حاشا فعلى است از حشى، و آن به معنى ناحيه است، أى صار فى ناحية، و حاشا در قرآن نيامده است مگر براى استثناء «۱».

حتّى

اشاره

حتّى: حرفى است كه براى سه معنى مى‌آيد:

اوّل- انتهای غایت که غالبا چنین است.

دوّم- تعلیل.

---

(۱) در فارسی، گاهی به معنی هرگز است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۳

سوّم- استثناء، که موارد آن اندک است و نحویّون کمتر از آن یاد کرده‌اند و بر سه وجه استعمال می‌شود:

۱- آن‌که حرف جارّه باشد به معنی الی، امّا با الی در چند مورد اختلاف دارد:

الف: آن‌که برای مجرور به آن حتّی دو شرط هست: یکی عامّ که باید آن مجرور ظاهر باشد نه ضمیر. دیگر آن که حتّی مخصوص به موردی است که ذی اجزا باشد، که مجرور به حتّی یا در آخر آنها باشد، مانند: أکلت السّمکة حتّی رأسها، یا ملاقی آخرین، جزء آنها، کقوله تعالی: «سَلامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ» و چون فجر کم‌کم طالع می‌شود گویی طلوع آن ذی اجزا است.

ب: آن‌که اگر قرینه نبود، دخول ما بعد حتّی در ما قبل آن، و عدم دخول هر دو محتمل است، به خلاف الی که با نبودن قرینه، دخول ما بعد آن در ما قبلش محتمل نیست.

امّا بعضی در این احتمال میان حتّی و الی قایل به تساوی‌اند و استدلال می‌کنند به قراءت ابن مسعود در قوله تعالی: «وَ مَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ» که خوانده است و متعناهم حتّی حین.

ج: دیگر از موارد اختلاف آن است که استعمال حتّی در مثل: کتبت الی زید، و انا الی عمرو به معنای (انا منته الی عمرو لا اتوجّه الی غیره) و سرت من البصرة الی الکوفة جایز نیست و نمی‌توان گفت: حتّی زید، حتّی عمرو و حتّی الکوفه؛ زیرا در اوّل و دوّم، فعل، معنی ذی اجزاء ندارد و در سوم چون معنی غایت در حتّی ضعیف است برای مقابله دادن با اوّل غایت نمی‌آید.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۴

دیگر از موارد اختلاف حتّی و الی آن‌که وقوع مضارع منصوب بعد از حتّی جایز است، مانند: صرت حتّی أدخلها به تقدیر أن أدخلها و در این صورت آن مضمره و فعل تأویل می‌رود به مصدری که در محلّ خفض است؛ امّا جایز نیست بگوییم: صرت الی ادخلها. و چون حتّی اسماء را منصوب می‌کند، نمی‌تواند افعال را منصوب کند، پس نصب أدخلها از حتّی نیست بلکه از آن ناصبه مصدریّه است، و جمله مؤوّل به مصدر، در محلّ خفض است و عامل خفض حتّی است.

و چون بر مضارع منصوب داخل شود چنانچه گفتیم برای سه معنی می‌آید:

اوّل- به معنی الی که تفصیل آن مذکور شد.

دوّم- مرادف کی تعلیلیّه، کقوله تعالی: «وَ لا يَزالُونَ يُقاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ» ای کی یردّوکم و قوله تعالی: «لا تُنْفِقُوا عَلى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا»، ای کی ینفضّوا، و گاهی محتمل برای هر دو، کقوله تعالی: «فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» أی الی أن تفیء أی کی تفیء «۱».

سوّم- از معانی حتّی که نیز مانند دوم نادر است، مرادف بودن با الّای استثنائیّه است که ابن مالک برای مثال آن، قوله تعالی: «وَ ما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا» را آورده است امّا ابن هشام گفته: در این‌جا برای غایت است.

و همچنین حدیث: «کلّ مولود یولد علی الفطرة حتّی یکون ابواه هما اللّذان یهوّدانه او ینصّرانه» به دلیل آنکه زمان ولادت ذی اجزا نیست تا به معنی غایت باشد پس در این‌جا به معنی الّا است امّا می‌توان جواب داد که تقدیری دارد: أی یولد علی

(۱) در فارسی، یعنی تا این‌که.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۵

الفطرة و یستمرّ علی ذلک حتّی یکون ...، که ذی اجزا بودن در زمان است «۱».

تنبیه ۱:

شرط منصوب شدن فعلی که بعد از حتّی است آن‌که مستقبل باشد، پس اگر مستقبل بودنش نسبت به زمان تکلّم است نصب آن واجب است، کقوله تعالی: «لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنا مُوسى».

و اگر مستقبل بودنش نسبت به زمان قبل از زمان تکلّم است دو وجه جایز است، کقوله تعالی: «وَ زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ» بنصب الرّسول و ضمّ آن، زیرا قول مستقبل است نسبت به زمان زلزال.

تنبیه ۲:

گاهی حتّی حرفی ابتدایی است، و جمله، بعد از آن آغاز می‌گردد، در این صورت هم بر جمله اسمیّه داخل می‌شود، مانند قول جریر:

فما زالت القتلی تمجّ دماؤهابدجلة حتّی ماء دجلة اشکل و بر جمله فعلیّه، خواه مضارع باشد، مانند قراءت نافع در قوله تعالی: «حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ» به رفع یقول، بدون اضمار ان ناصبه و تأویل به مصدر، و خواه ماضی باشد، کقوله تعالی: «حَتَّى عَفَوْا وَ قالُوا».

و در قوله تعالی: «حَتَّى إِذا فَشِلْتُمْ وَ تَنازَعْتُمْ» اخفش و ابن مالک گویند:

(۱) در فارسی، یعنی مگر آن‌که، تا آن‌که.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۶

جارّه است و اذا مجرور است امّا جمهور گویند: حرف ابتدا است و اذا در موضع نصب می‌باشد به فعل شرط که «فشلتم» باشد یا به جواب شرط مقدّر که امتحنتم یا انقسمتم قسمین باشد به دلیل ذیل آیه، قوله تعالی: «مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» و نظیر آن، حذف جواب لمّا است در قوله تعالی: «فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ»، أی انقسموا قسمین فمنهم مقتصد و منهم غیر ذلک، گاهی حتّی ابتدائیّه بر دو جمله اسمیّه و فعلیّه داخل می‌شود، مانند:

سریت بهم حتّی تکلّ مطیّهمو حتّی الجیاد ما یقدن بارسان به رفع تکلّ و معنی آن حتّی کلّت است و به لفظ مضارع آمده است زیرا حکایت است از حال ماضی همچنان که در رأیت زیدا امس و هو راکب می‌باشد.

امّا آن‌که به نصب تکلّ می‌خواند، حتّی را جارّه می‌داند و در نصب لا بدّ است که در تقدیر، لفظ زمان مضاف به تکلّ بکند، ای الی زمان کلال مطیّهم.

گاهی موضع حتّی چنان است که برای اقسام سه‌گانه صلاحیّت دارد، مانند:

اکلت السّمکة حتّی رأسها که جایز است مخفوض بودن رأسها و حتّی را به معنی الی بگیریم و نیز منصوب کردن آن و حتّی را به معنی واو گرفتن و نیز مرفوع بودن آن به ابتدا.

توضیح:

این تفصیلات درباره حتّی تا اندازه‌ای بیشتر از گنجایش این کتاب است امّا برای استقصا در فهم ادوات قرآن که در حقیقت زیربنای فهم قرآن است، اندک به حساب می‌آید، همچنان که قبلا گفتیم کتابی درباره معانی ادوات قرآن در دو هزار

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۷

صفحه به نام الدّراسات لاسلوب القرآن الکریم به همّت استاد محمّد عبد الخالق عضیمه تألیف و چاپ شده است، برای مزید اطّلاع به آن مراجعه شود.

حیث

حیث: ظرف مکان است و اخفش گفته است: برای زمان هم می‌آید و مبنی بر ضمّ است چون شباهتی به غایات دارد، و اضافه بودنش به جمله در حکم لا- اضافه است. به همین جهت زجّاج گوید: در قوله تعالی: «مِنْ حَيْثُ لا تَرَوْنَهُمْ» ما بعد حیث صله آن است و مضاف به آن نیست و فارسی گمان کرده است که مقصود زجّاج، موصوله بودن آن است و بر او ایراد گرفته است در صورتی که قصد زجّاج از صله بودن جمله، موصوله بودن حیث نیست «۱».

برخی آن را مبنی بر کسر دانسته‌اند از جهت التقای ساکنین، بعضی مبنی بر فتح برای تخفیف و برخی هم آن را معرب می‌دانند و در قراءت «مِنْ حَيْثِ لا يَعْلَمُونَ» به کسر، «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثَ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ» به فتح را شاهد آورده‌اند.

و در قوله تعالی: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ» برخی گویند: مفعول به است بنابر سعه مورد، و ظرف نیست زیرا خداوند در مکانی اعلم از مکان دیگر نیست و معنی آیه چنین است: اللّه یعلم نفس المکان المستحقّ لوضع الرسالة لا شیئا فی المکان. در این صورت ناصب حیث یعلم محذوفی است که اعلم بر آن دلالت دارد زیرا افعل التفضیل نمی‌تواند مفعول به را منصوب کند مگر با تأویل به عالم.

---

(۱) در فارسی، جایی که، آن جایی که معنی می‌دهد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۰۸

حرف الدّال

دون

دون: ظرفی است نقیض فوق و بنابر مشهور، متصرّف نیست و برخی گویند:

متصرّف است و در آیه «وَ مِنَّا دُونَ ذلِكَ» به رفع و نصب هر دو قراءت شده است «۱».

گاهی اسم می‌آید به معنی غیر، قوله تعالی: «اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً» ای من غیره «۲».

زمخشری گوید: معنی دون، ادنی مکان است از چیزی و برای تفاوت در حال استعمال می‌شود، مانند: زید دون عمرو ای فی الشّرف و العلم و این تفاوت گاهی متّسع می‌شود تا به معنی تجاوز از حدّ به کار می‌رود، کقوله تعالی: «أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» ای: لا تجاوزوا ولایة المؤمنین الی ولایة الکافرین.

حرف الذّال

ذو

ذو: اسمی است به معنی صاحب، و وضع شده است تا با آن ذوات را به اسمای اجناس توصیف کنند همچنان که کلمه الّذی وضع شده است تا با آن معارف

---

(۱) در فارسی، یعنی فرودتر.

(۲) در فارسی، یعنی جز.

را به جملات توصیف نمایند و ذو استعمال نمی‌شود مگر در حال اضافه و اضافه نمی‌شود به ضمیر و به مشتق و به بعضی مجاز دانسته‌اند، و قراءت ابن مسعود را که «و فوق کلّ ذی عالم علیم» را از آن باب دانسته‌اند امّا دیگران جواب داده‌اند که عالم در این‌جا مصدر است، مانند باطل و نیز به این‌که ذی در این‌جا زایده است.

سهیلی گوید: وصف به ذی، ابلغ است از وصف به صاحب و اضافه به آن اشرف است از اضافه به صاحب.

ذو به تابعی اضافه نمی‌شود که در رتبه أخسّ از متبوع باشد، امّا صاحب، اضافه می‌شود چنانچه گویی ابو هریره صاحب النبیّ، أما نمی گویی: النبیّ صاحب ابی هریره.

در قوله تعالی: «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» که در مقام مدح است اضافه به نون شده که از حوت اشرف است و ذو آورد، امّا در قوله تعالی:

«وَ لا تَكُنْ كَصاحِبِ الْحُوتِ» که در معرض نهی از اتّباع اوست کلمه حوت را آورده، و صاحب به آن اضافه شده است «۱».

حرف الرّاء

روید

روید: اسمی است که جز در حال مصغّر بودن استعمال نمی‌شود و باید بیانی درباره مأمور به باشد، کقوله تعالی: «فَمَهِّلِ الْكافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً» و آن تصغیر

---

(۱) در فارسی، یعنی دارنده، دار، مانند: دارنده خانه یا خانه‌دار.

رود است، به معنی مهلت اندك، و در قرآن همین یک نمونه را دارد.

ابن جنّی گوید: چون تأکید لازم بوده و تکرار هم ثقیل است، اوّل بار تأکید از باب تفعیل و دوّم بار از باب افعال و سوّم بار تأکید به معنی نموده است: مهّل، امهل و رویدا «۱».

ربّ

ربّ: حرف جرّ است خلافا للکوفیین و در معنی آن هفت قول هست:

۱- آن‌که دائما برای تکثیر است، کقوله تعالی: «رُبَما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كانُوا مُسْلِمِينَ» امّا قایلین به تقلیل گویند: این‌جا هم

برای تقلیل است زیرا آنان در اثر کثرت اشتغال به منهیّات، کمتر فرصت این تمنّا را دارند «۲».

۲- آن‌که برای هر دو مورد، بالسویّه است.

۳- آن‌که غالبا برای تقلیل و نادرا برای تکثیر است، و این قول مختار سیوطی است.

۴- به عکس سوّم.

۵- آن‌که برای هیچ‌کدام وضع نشده بلکه حرف اثباتی است که دلالتی بر تقلیل یا تکثیر ندارد و آن از خارج، فهمیده می‌شود.

۶- آن‌که در جای مباهات و افتخار برای تکثیر است، و در غیر آن مورد برای تقلیل است.

---

(۱) در فارسی، یعنی اندکی، کمی.

(۲) در فارسی، یعنی چه بسا.

۷- آن‌که برای عدد مبهم است خواه قلیل و خواه کثیر.

و اگر ما بر آن وارد شد آن را از عمل جرّ باز می‌دارد و آن را بر جمله داخل می‌کند و غالبا دخول آن بر فعل ماضی است لفظا و معنی، و گاهی بر مستقبل داخل می‌شود، مانند آیه فوق اگرچه بعضی گفته‌اند: در این‌جا هم معنی ماضی دارد.

حرف السّین

س

س: حرفی است مختصّ مضارع که آن را به استقبال اختصاص می‌دهد و چون جزئی از آن می‌شود از این جهت در مضارع عمل نمی‌کند و بصریّون گویند:

مدّت استقبال، در آن از سوف اضیق است و این درست نیست زیرا سین برای استمرار می‌آید، قوله تعالی: «سَيَقُولُ السُّفَهاءُ مِنَ النَّاسِ ما وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كانُوا عَلَيْها» که برای استمرار است نه استقبال، و هرچند آن استمرار در استقبال واقع می‌شود زیرا این آیه بعد از قول قایلین به «ما ولّیهم» نازل شده و سین برای اعلام استمرار بود، همچنین در قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» که افاده استمرار بلا انقطاع ارائه آیات دارد و بنابراین از سوف اوسع است تا بلا نهایت «۱».

و سین، از حروف تنفیس است که معنی توسّع می‌دهد و مضارع را از زمان

---

(۱) در فارسی، یعنی بزودی (می گویند)، خواهند (گفت).

کوتاه به زمان وسیع استقبال می‌برد، هرچند ابن هشام معنی استمرار را از مضارع می‌داند.

و هرگاه سین بر وعد و وعید داخل شود افاده تأکید می‌کند، قوله تعالی:

«فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ»، «أُولئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ» و قولک: سأنتقم منک «۱».

سوف

سوف: مانند سین است امّا زمان آن یعنی فاصله میان قول و عمل یا وقوع، از سین بیشتر است، «ساستغفر لکم»، وعده نزدیکتری است از سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ و حالت انتظار در دوّمی درازتر است «۲».
ابو حیّان: گفته است: غالبا سوف در مورد وعید می‌آید، و سین در مورد وعد، امّا ندرهٔ برعکس است، مانند قوله تعالی: «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى».

سواء

سواء: به معنی مستو که در حال کسر مقصور می‌آید، مانند: «مَكاناً سُوىً» و در حال فتح ممدود، کقوله تعالی: «سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ». مقصود از فتح و کسر، حرکت سین است «۳».
و به معنی وسط می‌آید، قوله تعالی: «فِي سَواءِ الْجَحِيمِ» و به معنی تمام، قوله

(۱) در فارسی، هر آینه.

(۲) در فارسی، بزودی.

(۳) در فارسی، یعنی یکسان است، خواه.

تعالی: «سَواءً لِلسَّائِلِينَ»، «اهْدِنا إِلى سَواءِ الصِّراطِ» «۱».
در قرآن به معنی غیر نیامیده، امّیا کلبی گفته است در قوله تعالی: «وَ لا أَنْتَ مَكاناً سُوىً» ای مکانا سوی هذا المکان. کرمانی این را تأیید کرده و گفته است:
سوی استعمال نمی‌شود مگر آنکه مضاف باشد.

ساء

ساء: فعلی است غیر متصرّف برای ذمّ، قوله تعالی: «ساءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا»، «أَلا ساءَ ما يَزِرُونَ» «۲».

سبحان

سبحان: مصدری است به معنی تسبیح که لازم النّصب و لازم الاضافه است به مفرد ظاهری، قوله تعالی: «سُبْحانَ الَّذِي أَسْرى بِعَبْدِهِ» یا به مضمری، قوله تعالی: «سُبْحانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ» و این مصدر از جمله مصادری است که افعال مشتقّه از آن را نادیده گرفته‌اند، کرمانی در عجائب گوید: «سبحان، مصدر سبّح است اذا رفع صوته بالدّعاء و الذّکر» «۳».

(۱) در فارسی، یعنی میان، در میان.

(۲) در فارسی، یعنی چه بد است.

(۳) در فارسی، یعنی ستایش.

حرف الظّاء

ظنّ

ظنّ: اصل آن به معنی اعتقاد راجح است، قوله تعالی: «إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ» گاهی به معنی یقین می‌آید، قوله تعالی: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ».

از مجاهد نقل کنند، که گفته است: در قرآن هرجا ظنّ استعمال شده، به معنی یقین است امّا این رأی در بسیاری موارد درست نیست.

زرکشی گوید: برای تشخیص معانی ظنّ در قرآن، دو ضابط هست:

۱- هرجا که درباره امر پسندیده، باعث ثواب باشد به معنی یقین است، و هرجا درباره ناپسند، مورث عقاب باشد به معنی ظنّ است «۱».

۲- هرجا به دنبال ظنّ، ان مخفّفه باشد به معنی شک است، قوله تعالی: «بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلى أَهْلِيهِمْ» و هرجا با انّ مشدّده باشد، به معنی یقین است، قوله تعالی: «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ»، «وَ ظَنَّ أَنَّهُ الْفِراقُ» و علّت آن است که انّ مشدّده برای تأکید است و بر مورد یقین وارد شده است، و ان مخففه چنان نیست و بر مورد شک درآمده است، و نیز به همین جهت مشدّده در مورد علم آمده است، قوله تعالی: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ»، «وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً»

---

(۱) در فارسی، گمان داشتن، باور داشتن.

و مخففه در مورد گمان، قوله تعالی: «وَ حَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ».

راغب، بعد از ذکر این مطلب ایراد کرده است که در قوله تعالی: «وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ» چنان نیست و از او جواب داده‌اند که در این‌جا متّصل به اسم شده است که ملجأ است امّا در مثالهای سابق متّصل به فعل آمده است.

زرکشی گفته است: به این ضوابط تمسّک کن که از اسرار قرآن است.

ابن انباری از قول ثعلب گوید: عرب ظنّ را در مورد یقین و شکّ و دروغ به کار می‌برد، اگر دلایل علم زیادتر بود به معنی یقین است و اگر معادل بودند به معنی شکّ و اگر دلایل شک بیشتر بود به معنی کذب است، قوله تعالی: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» أی یکذبون، و به هر حال وجه امتیاز در آنها قرینه است.

حرف العين

على

على: از حروف جارّه است و دارای معانی ذیل می‌باشد:

۱- استعلا، که مشهورترین آنهاست، خواه حسّی باشد، قوله تعالی:

«وَ عَلَيْها وَ عَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ» و خواه معنوی، کقوله تعالی: «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى»، «فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ» «۱».

۲- مصاحبه، قوله تعالی: «وَ آتَى الْمالَ عَلى حُبِّهِ» أی مع حبّه، «وَ إِنَّ رَبَّكَ

(۱) در فارسی، یعنی بر روی، بر بالای، بر. و استوی یعنی استعلی است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۱۶

لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ» أی مع ظلمهم «۱».

۳- ابتداء، کقوله تعالی: «الَّذِینَ إِذَا اكْتالُوا عَلَی النَّاسِ یَسْتَوْفُونَ» ای من النّاس، «وَ الَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ» ای من ازواجهم به دلیل احفظ عورتک الّا من زوجک «۲».

۴- تعلیل، مانند قوله تعالی: «وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلى ما هَداكُمْ» ای لهدایته ایّاکم.

۵- ظرفیّه، قوله تعالی: «وَ دَخَلَ الْمَدِینَةَ عَلى حِینِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها» ای فی حین، «وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّیاطِینُ عَلى مُلْكِ سُلَیْمانَ» ای فی زمن ملک سلیمان «۳».

۶- به معنی باء، قوله تعالی: «حَقِیقٌ عَلى أَنْ لا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» ای بان لا أقول «۴».

فایده: علی: در مثل «و توکّل علی الحیّ الّذی لا یموت» به معنی اضافه و اسناد است، ای اضف توکّلک الیه و اسنده الیه.

سیوطی گوید: به عقیده من در این‌جا هم به معنی استعانت است و در مثل «کتب علی نفسه الرّحمة» برای تأکید تفضیل است نه ایجاب، همچنین در «ثمّ انّ علینا حسابهم» که برای تأکید مجازات است.

اخفش گوید: گاهی علی اسم است هرگاه مجرور آن و فاعل متعلّق آن هر دو

(۱) در فارسی، یعنی با، برای.

(۲) در فارسی، یعنی درباره.

(۳) در فارسی، یعنی در.

(۴) در فارسی، یعنی به این‌که.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۱۷

ضمیر باشند برای مسمّای واحد، قوله تعالی: «أَمْسِكْ عَلَیْكَ زَوْجَكَ».

گاهی علی معنی فعلی دارد، قوله تعالی: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْأَرْضِ» که از علّو مشتق است.

بعضی گویند: اگر تحمید با ذکر نعمتی بود علی آورده نمی‌شود، مانند قول رسول اکرم (ص): «الحمد للّه الّذی بنعمته تتمّ الصّالحات» امّا در جایی که چنین نبود و کراهتی در کار بود، آورده می‌شود، مانند قول آن جناب: «الحمد للّه علی کلّ حال».

عن

اشاره

عن: حرف جرّ است دارای معانی زیر:

۱- مجاوزه، که مشهورترین آنهاست، قوله تعالی: «فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» ای یجاوزونه و یبعدون عنه «۱».

۲- بدل، قوله تعالی: «لا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئاً» «۲».

۳- تعلیل، قوله تعالی: «وَ ما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِیمَ لِأَبِیهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِیَّاهُ» ای لاجل موعدها، «وَ ما نَحْنُ بِتارِكِی آلِهَتِنا عَنْ

قَوْلِكَ» ای لقولک «۳».

۴- به معنی علی، قوله تعالی: «وَ مَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّما يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ» ای علی نفسه.

---

(۱) در فارسی، یعنی از.

(۲) در فارسی، یعنی به جای.

(۳) در فارسی، یعنی برای.

۵- به معنی من، قوله تعالی: «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ» أی من عباده به دلیل «فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِما».

۶- به معنی بعد، قوله تعالی: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ» به دلیل آیه دیگر «بَعْدِ مَواضِعِهِ»، «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ» ای حالهٔ بعد حالهٔ «۱».

تنبیه: گاهی عن به معنی اسمی استعمال می‌شود

هرگاه من بر آن داخل شود و ابن هشام برای مثال، قوله تعالی: «ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمانِهِمْ وَ عَنْ شَمائِلِهِمْ» آورده است و می گوید: تقدیر چنان است که در این‌جا، عن معطوف است بر مجرور من، نه بر مجموع من و مجرورش.

عسی

اشاره

عسی: فعل جامدی است که متصرّف نمی‌شود، و به همین جهت، بعضی آن را حرف شمرده‌اند و معنی آن تمنّی امر محبوب و اشفاق از مکروه است که هر دو در آیه مبارکه: «عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ» آمده است «۲».

ابن فارس گفته است برای قرب و دنوّ می‌آید، قوله تعالی: «عَسى أَنْ يَكُونَ

---

(۱) در فارسی، یعنی پس از.

(۲) در فارسی، شاید، چه بسا معنی می‌دهد.

رَدِفَ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ».

کسائی گفته است آنچه در قرآن، عسی به وجه خبر استعمال شده مفرد است مانند آیه سابق، و توجیه آن چنان است، عسی الامر ان یکون کذا و آنچه به طریق استفهام است جمع بسته می‌شود، قوله تعالی: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ». ابو عبیده گفته است: معنی آن: هل عرفتم ذلک و هل خبرتموه «۱».

توضیح: عسی به صیغه جمع، فقط دو مورد در قرآن هست.

شافعی گفته است: هرجا عسی درباره خداوند استعمال شده، انجام آن بر او واجب است.

ابن عباس گفته است: عسی در قرآن، همه‌جا برای وجوب انجام عمل است.

ابن انباری گفته است: مگر در دو مورد:

۱- «عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یَرْحَمَکُمْ» که مقصود بنی النّضیرند، فما رحمهم اللّه بل قاتلهم رسول اللّه و اوقع بهم العقوبهٔ.

۲- «عَسی رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَکُنَّ أَنْ یُبْدِلَهُ أَزْواجاً خَیْراً مِنْکُنَّ» و لم یقع التبدیل، و جواب داده‌اند: این‌جا هم برای وجوب انجام عمل است امّا چون عمل مطلق نیست بلکه مشروط است وقوع آن مبتنی بر انجام شرط بوده است امّا رحمت مشروط بوده

---

(۱) در فارسی، یعنی می‌شاید به طور سؤال.

است به عدم عود، به دلیل دنباله آیه: «وَ إِنْ عُدْتُمْ عُدْنا» که چون عود کرده‌اند مشمول رحمت نشده‌اند، امّا تبدیل ازواج، آن هم مشروط بر وقوع طلاق بوده است، و چون طلاقی واقع نشده، تبدیلی هم به عمل نیامده است.

ابن دهّان گوید: عسی فعل ماضی است لفظا و معنی، زیرا طمعی است که حصول آن در زمان مستقبل است، بعضی گفته‌اند: ماضی اللّفظ و مستقبل المعنی است زیرا اخباری است از طمعی که می‌خواهد واقع شود.

تنبیه: عسی در قرآن به دو وجه وارد شده است:

۱- مانند قوله تعالی: «عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یَرْحَمَکُمْ» در این‌جا رافع اسم صریحی است که بعد از آن مضارع مقرون به آن ناصبه هست و مشهور است که عمل کان ناقصه را انجام می‌دهد، مرفوع اسم آن است و بعد از آن، خبر آن.

بعضی گویند: فعلی است متعدّی به معنی قارب، یا لازم به معنی قرب من ان یفعل و حذف جارّ برای توسّع است و این رأی سیبویه و مبرّد است که گفته‌اند: فعل لازم است به معنی قرب و ان یفعل بدل اشتمال است از فاعل آن.

۲- در مانند قوله تعالی: «عَسی أَنْ یَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقاماً مَحْمُوداً» که بعد از فعل بیاید، مفهوم از کلام نحویّون آن است که این‌جا تامّه نه ناقصه، امّا ابن مالک گفته:

همیشه ناقصه است و ان وصله آن به جای هر دو جزء است همچنان‌که در قوله تعالی: «أَ حَسِبَ النَّاسُ أَنْ یُتْرَکُوا» می‌باشد.

عند

اشاره

عند: ظرف مکان است که در حضور و قرب استعمال می‌شود، خواه حسّی باشد مانند قوله تعالی: «فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ» یا معنوی، کقوله تعالی: «قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ»، «فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُقْتَدِرٍ» و مراد از آنها قرب تشریفی و بلندی منزلت است «۱».

و عند، استعمال نمی‌شود مگر ظرفا یا مجرورا به من خاصّه، قوله تعالی:
«فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ»، «وَ لَمَّا جاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ».
لدی و لدن، جانشین عند می‌شوند، کقوله تعالی: «لَدَى الْحَناجِرِ»، «لَدَى الْبابِ»، «وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ».
گاهی هم هر دو با هم می‌آیند، قوله تعالی: «آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً» و اگر در این‌جا در هر دو مورد لدن یا عند ذکر می‌شد صحیح بود امّا برای احتراز از تکرار، هر دو آورده شده است.
امّا تکرار لدی در آیه «وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ» به واسطه زیادی فاصله میان آنهاست.

تنبیه: عند، لدی و لدن، از شش وجه با هم تفاوت دارند:

---

(۱) در فارسی، یعنی نزد، پیش.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۲۲

۱- عند و لدی هم برای ابتدای غایت می‌آیند هم برای غیر آن، اما لدن جز برای ابتدای غایت نمی‌آید.

۲- آن‌که لدن استعمال نمی‌شود مگر به طور فضله و مقصود از فضله مجرور بودن به من یا منصوب بودن در ظرفیّت است امّا عند و لدی به ندرت فضله واقع می‌شوند، مانند: جلست عندك، و جلست لديك و غالبا غير فضله‌اند کقوله تعالی:
«وَ لَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ»، «وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ» که لدینا و عندنا هر دو خبر مقدّمند و مرفوعند و کتاب مبتدای مؤخّر و اگر گوئی خبر محذوف است و لدی ظرف است بنابراین فضله است، می‌گوییم: همچنان‌که خبر وجوبا حذف شد و این هر دو ظرف قائم‌مقام آنند، حکم خبر که رفع است به اینها داده می‌شود.

۳- مجرور بودن لدن به من بیشتر است از نصب آن، تا آنجا که در قرآن منصوب نیامده است.

۴- مجرور بودن عند بسیار است و مجرور بودن لدی ممتنع است.

۵- عند و لدی معربند و لدن مبنی است در لغت اکثر.

۶- لدن، گاهی اضافه نمی‌شود و گاهی اضافه می‌شود به خلاف عند و لدی.

راغب گفته: لدی از عند اخفّ و ابلغ است زیرا دلالت می‌کند بر ابتدای نهایت فعل و عند، به دو وجه از لدن امکن است:
اوّل: آن‌که ظرف است برای اعیان و معانی، به خلاف لدی.
دوّم: آن‌که عند استعمال می‌شود در حاضر و غایب و لدی جز در حاضر استعمال نمی‌شود.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۲۳

حرف الغين

غير

غير: اسمی است لازم الاضافه و مبهم که تا میان دو ضدّ واقع نشود شناخته نمی‌گردد و از این جهت وصف معرفه با آن جایز است، قوله تعالی: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» و اصل آن است که وصف برای نکره باشد، قوله تعالی: «نَعْمَلْ صالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا

نَعْمَلُ» و حال می‌آید اگر صلاحیّت داشت که لا به جای آن باشد و استثناء می‌آید، اگر صلاحیّت داشت که الّا به جای آن بیاید و به اعراب اسم تالی خود، معرب می‌شود مگر در قوله تعالی: «لا يَسْتَوِي الْقاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ» که به رفع هم قرائت شده است بنابر آن‌که صفت قاعدون باشد و بدل شد به مانند قوله تعالی: «ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ» و منصوب هم قراءت شده است بنابر آن‌که استثنا باشد و خارج از قراءت سبعه مجرور هم خوانده‌اند بنابر آن‌که صفت مؤمنین باشد.

راغب گوید: غیر به چند وجه استعمال می‌شود:

۱- برای نفی مجرّد، بدون اثبات معنایی برای آن، مانند: مررت برجل غير قائم، ای: لا قائم، قوله تعالی: «وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَواهُ بِغَيْرِ هُدىً» «وَ هُوَ فِي الْخِصامِ غَيْرُ مُبِينٍ» «۱».

۲- به معنی الّا، پس به آن استثنا می‌شود و نکره با آن وصف می گردد، قوله

---

(۱) در فارسی، یعنی بی.

تعالی: «ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ»، «هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» «۱».

۳- برای نفی کردن صورت از غیر مادّه مذکور، مانند: الماء حارّ غيره اذا كان باردا، و از آن است قوله تعالی: «كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها» ای: غير منضوج.

۴- آن‌که متناول به ذات باشد، قوله تعالی: «تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ»، «أَ غَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا»، «وَ يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ».

حرف الفاء

ف

اشاره

فاء مفرده، به چند وجه می‌آید:

۱- آن‌که عاطفه باشد و برای سه امر افاده می‌دهد:

(اول) ترتیب، خواه معنوی باشد؛ خواه ذکری معنوی، مانند قوله تعالی: «فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ» و ذکری که عطف مفصّل است بر مجمل، کقوله تعالی:

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كانا فِيهِ»، «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً»، «وَ نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي» و فراء ترتیب را منکر است و احتجاج کرده بقوله تعالی: «وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها فَجاءَها بَأْسُنا» و جواب داده‌اند که: معنی آن، أردنا اهلاكها می‌باشد «۲».

---

(۱) در فارسی، یعنی جز.

(۲) در فارسی، یعنی پس.

(دوم) تعقیب، و آن در هر چیزی به حسب همان چیز است، و به همین جهت از تراخی جدا می‌شود، قوله تعالی: «أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً»، «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً».

(سوم) سببیّه، غالبا، کقوله تعالی: «فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ»، «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ» و گاهی برای مجرّد سببیّت می‌آید به غیر عطف، مانند قوله تعالی: «إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ» زیرا انشا بر خبر عطف نمی‌شود.

یا برای مجرّد ترتیب، کقوله تعالی: «فَراغَ إِلى أَهْلِهِ فَجاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ»، «فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَها»، «فَالزَّاجِراتِ زَجْراً فَالتَّالِياتِ ذِكْراً» یا آن‌که رابط باشد برای جواب در جایی که جمله صلاحیّت شرطیّه بودن را نداشته باشد، کقوله تعالی: «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ» که در این صورت یا جمله اسمیّه است مانند آیه مذکور یا فعلیّه به فعل جامد، کقوله تعالی: «إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مالًا وَ وَلَداً فَعَسى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِ»، «وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ» یا جمله انشایی کقوله تعالی: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»، «فَإِنْ شَهِدُوا فَلا تَشْهَدْ مَعَهُمْ» یا اسمیّه و انشائیه که هر دو در آیه جمع شده است «إِنْ أَصْبَحَ ماؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِماءٍ مَعِينٍ».

یا ماضی باشد لفظا و معنی، کقوله تعالی: «إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ» یا مقرون باشد به حرف استقبال، کقوله تعالی: «مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ»، «وَ ما يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ» و همچنان که جواب مربوط به شرط است، شبه جواب هم مربوط به شبه شرط است، کقوله تعالی:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ» الی «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۲۶

توضیح: در فارسی واژه پس غالبا محذوف می‌شود

و ترتّب از قرینه سیاق معلوم است.

۲- از وجوه فاء، زایده بودن است، و زجاج، قوله تعالی: «هذا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَ غَسَّاقٌ» را از این باب شمرده امّا مردود است به این‌که خبر «هذا حمیم» است و «فَلْيَذُوقُوهُ» جمله معترضه است و فارسی در «بل اللّه فاعبد» آن را زایده می‌داند و دیگران در قوله تعالی: «وَ لَمَّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» الی قوله «فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» آن را زایده می‌دانند.

۳- آن‌که برای استیناف باشد، کقوله تعالی: «كُنْ فَيَكُونُ» بالرّفع.

فی

فی: حرف جرّ است و دارای معانی زیر:

۱- ظرفیّت، که اشهر آنهاست، مکانا یا زمانا، کقوله تعالی: «الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ» به طور حقیقت مانند این آیه یا به طور مجاز مانند قوله تعالی: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ»، «لَقَدْ كانَ فِي يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آياتٌ لِلسَّائِلِينَ»، «إِنَّا لَنَراكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ» «۱».

۲- مصاحبت، کقوله تعالی: «ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ» ای مع امم، فی تسع آیات.

---

(۱) در فارسی، یعنی در.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۲۷

۳- تعلیل، کقوله تعالی: «فَذلِکُنَّ الَّذِی لُمْتُنَّنِی فِیهِ»، «لَمَسَّکُمْ فِیما أَفَضْتُمْ فِیهِ» أی لأجله «۱».

۴- استعلا، کقوله تعالی: «وَ لَأُصَلِّبَنَّکُمْ فِی جُذُوعِ النَّخْلِ» ای علیها.

۵- به معنی باء، کقوله تعالی: «یَذْرَؤُکُمْ فِیهِ» ای بسببه.

۶- به معنی الی، کقوله تعالی: «فَرَدُّوا أَیْدِیَهُمْ فِی أَفْواهِهِمْ» ای الیها.

۷- به معنی من، کقوله تعالی: «وَ یَوْمَ نَبْعَثُ فِی کُلِّ أُمَّةٍ شَهِیداً» أی: منهم، بدلیل آیه دیگر «وَ یَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ کُلِّ أُمَّةٍ شَهِیداً ثُمَّ لا یُؤْذَنُ لِلَّذِینَ کَفَرُوا وَ لا هُمْ یُسْتَعْتَبُونَ».

۸- به معنی عن، قوله تعالی: «فَهُوَ فِی الْآخِرَةِ أَعْمی» ای عنها و عن محاسنها.

۹- مقایسه، و آن داخل می‌شود بر مفضول سابق و فاضل لاحق، قوله تعالی:

«فَما مَتاعُ الْحَیاةِ الدُّنْیا فِی الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِیلٌ» «۲».

۱۰- تأکید و آن زایده است، کقوله تعالی: «وَ قالَ ارْکَبُوا فِیها» ای ارکبوها.

حرف القاف

قد

اشاره

قد: حرف تنفیس است برای ماضی و مضارع و به فعلی مختصّ است که

---

(۱) در فارسی، یعنی برای، درباره.

(۲) در فارسی، یعنی در برابر.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۲۸

متصرّف، خبری، مثبت و مجرّد از ناصب و جازم باشد؛ و برای آن معانی زیر را گفته‌اند:

۱- تحقیق با فعل ماضی، کقوله تعالی: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ»، «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها» و آن در جمله اسمیّه جواب قسم، افاده تأکید و تقریب می‌دهد همچنان که انّ و لام در جمله اسمیّه «۱».

توضیح:

اگر گویی: قام زید احتمال ماضی قریب و بعید در آن می‌رود امّا اگر گفتی قد قام زید مختص به ماضی قریب می‌شود.

نحویّون می‌گویند: وقتی چنین افاده‌ای می‌دهد احکامی بر آن مترتّب می‌گردد از آن جمله منع دخول آن بر لیس، عسی، نعم، و بئس، زیرا آنها برای حالند؛ پس ذکر چیزی که افاده حال دهد تحصیل حاصل است و دیگر آن‌که اینها افاده معنی زمان نمی‌دهند.

و از آن احکام، وجوب دخول آن بر فعل ماضی است که حال واقع شده باشد خواه ظاهر باشد، مانند قوله تعالی: «وَ ما لَنا أَلَّا

نُقاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أَخْرِجْنا مِنْ دِيارِنا» يا مقدّر باشد، كقوله تعالى: «هذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّتْ إِلَيْنا»، «أَوْ جاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ» امّا كوفيون و اخفش با اين حكم مخالفت كرده گفته‌اند: بسيار مى‌شود كه ماضى بدون استعمال قد افاده حال مى‌دهد، امّا سيّد جرجانى و كافيجى گويند: بصريّون به غلط رفته‌اند و در لفظ حال اشتباه كرده‌اند زيرا

---

(۱) در فارسى، يعنى هر آينه.

مقصود از حال در اين‌جا كه قد آن را نزديك مى‌كند حال زمانى است نه حال به معنى حالت و هيأت، و معلوم است كه اين دو معنى با هم متغايرند.

۲- به معنى تقليل كه با مضارع مى‌آيد، و آن دو قسم است:

اوّل- تقليل وقوع فعل، مانند: قد يصدق الكذوب.

دوّم- تقليل متعلّق فعل، قوله تعالى: «قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ» اى ما أنتم عليه هو اقلّ معلوماته، برخى گمان كرده‌اند كه در اين آيه و امثال آن قد براى تحقيق است و زمخشرى نيز چنين گفته كه: براى توكيد علم است كه به توكيد وعيد باز مى‌گردد.

۳- براى تكثير، سيبويه چنين گفته است و زمخشرى آيه «قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ» را مثال آن آورده، اى ربما نرى و معناه تكثير الرّؤيه.

۴- توقّع، مانند: قد يقدم الغائب براى كسى كه منتظر قدومش هستند، و قد قامت الصّلاة چون جماعت منتظر آن هستند، و بعضى قوله تعالى: «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها» را از اين باب شمرده‌اند زيرا متوقّع اجابت دعا از طرف خداوند بود.

حرف الكاف

ك

اشاره

كاف: حرف جرّ است با معانى زير:

۱- تشبيه كه اشهر آنهاست، كقوله تعالى: «وَ لَهُ الْجَوارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ

كَالْأَعْلامِ» «۱».

۲- تعليل، قوله تعالى: «كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ» اخفش گفته است:

اى لاجل ارسالنا فيكم رسولا منكم، و قوله تعالى: «وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ» اى لاجل هدايته ايّاكم و قوله تعالى: «وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ» اى: اعجب لعدم فلاحهم «۲».

۳- تأكيد، و آن زايده است و اكثر نحويّون آيه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» را بر آن حمل كرده‌اند، يعنى: ليس مثله شىء، و اگر زايده نباشد لازم مى‌آيد اثبات مثل، و آن محال است و حال آن‌كه قصد از اين كلام، نفى مثل است.

ابن جنّی گفته: در این‌جا زایده آمدن کاف برای تأکید است چون زیادت حرف به معنی اعاده جمله برای تأکید است.
راغب گوید: جمع میان کاف و مثل برای تأکید نفی تنبیهی است بر اینکه استعمال مثل و کاف با هم صحیح نیست و از این جهت با لیس هر دو را نفی کرده است.
ابن فورک گوید: در این‌جا زایده نیست و معنای آن، لیس مثل مثله شیء است و چون نفی تماثل از مثل شود در حقیقت مثلی برای خداوند نیست.
شیخ عزّ الدین عبد السلام گفته است: مثل به معنی ذات، استعمال می‌شود، کقولك: مثلك لا یفعل هذا ای انت لا تفعله؛ کما قال من قال:
و لم اقل مثلك اعنی به‌سواك یا فردا بلا مشبه

---

(۱) در فارسی، یعنی مانند، چون و همچون.
(۲) در فارسی، یعنی گویی چنان است که.

و خداوند فرمود: «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا» ای بالّذی آمنتم به ایّاه لانّ ایمانهم لا مثل له، و تقدیر در آیه چنین است لیس کذاته شیء.
راغب گوید: «مثل در این‌جا به معنی صفت است و معنی آیه: لیس کصفته صفة است».

تنبیه:

هرچند خداوند را به بسیاری از صفات بشر وصف کرده‌اند، امّا باید دانست این امر به ظاهر ناروا برای تقریب ذهن است زیرا:
اوّلا- مفاهیم واقعی صفات الهی کنها از درک بشر فراتر است.
ثانیا- آن‌که مفاهیم لغات موضوعه، نارساتر از تفهیم آن صفتها و مثلهاست، قوله تعالی: «وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلى».
زمخشری گوید: در قوله تعالی: «کَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ» ضمیر در فیه برای کاف است در کهیئة یعنی فانفخ فی ذلك الشّیء المماثل فیصیر کسائر الطّیور.
مسألة: کاف در ذلك؛ یعنی، اسم اشاره، فروع آن و مانند آن حرف خطاب است که محلّی از اعراب ندارد امّا در ایّاک بعضی گویند: حرف است و بعضی گویند: اسم مضاف الیه است و در ارأیتك بعضی گویند: حرف است و بعضی گویند: اسم است در محلّ رفع، و بعضی گفته‌اند: در محلّ نصب و اوّل ارجح است.

کاد

اشاره

کاد: فعل ناقص است که از آن فقط ماضی و مضارع ساخته می‌شود.

اسم آن مرفوع و خبرش مضارعی مجرّد از ان و به معنی قارب است، نفی آن نفی مقاربه و اثبات آن اثبات مقاربه است، بسیاری گفته‌اند: نفی آن اثبات و اثبات آن نفی است فقولك: كاد زيد يفعل معنای آن زيد لم يفعل است به دلیل قوله تعالی: «وَ ما كادُوا يَفْعَلُونَ».

ابن ابی حاتم از طریق ضحّاك از ابن عبّاس روایت کند که: آنچه در قرآن، کاد و یکاد و اکاد هست هرگز نشده‌اند.

برخی گویند: دلالت دارد بر وقوع فعلی به دشواری، بعضی گویند: نفی ماضی، اثبات است به دلیل «وَ ما كادُوا يَفْعَلُونَ» امّا نفی مضارع، نفی است به دلیل قوله تعالی: «إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها» مع انّه لم یر شیئا امّا صحیح قول اوّل است که نفی آن نفی، و اثبات آن اثبات است در این صورت معنای کاد یفعل، قارب الفعل و لم یفعل است و معنای ما کاد یفعل، ما قارب الفعل فضلا عن ان یفعل است، پس نفی فعل لازم می‌آید از نفی مقاربه عقلا.

و امّا آیه: «فَذَبَحُوها وَ ما كادُوا يَفْعَلُونَ» اخبار است از حال ایشان در اوّل امر زیرا در اوّل، بنی اسرائیل از ذبح بقره به دور بودند و وقوع فعل از ایشان از دلیل دیگر معلوم شده است و هو قوله تعالی: «فَذَبَحُوها».

و امّا قوله تعالی: «لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلًا» مع انّه لم یرکن الیهم لا قلیلا و لا کثیرا، عدم رکون او علیه السّلام چه قلیل و چه کثیر از لولای امتناعیّه ما قبل آن معلوم می‌شود، قوله تعالی: «وَ لَوْ لا أَنْ ثَبَّتْناكَ».

فایده: کاد، به معنی اراد می‌آید، قوله تعالی: «كَذلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ»، «أَكادُ أُخْفِيها» و عکس آن قوله تعالی: «فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ» ای: یکاد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۳۳

توضیح:

در فارسی، نزدیك بود که برای ترجمه باید بمناسبت مقام در آن تصرفاتی کرد.

کان

کان: فعل ناقص متصرّف است که اسم را مرفوع و خبر را منصوب می‌کند و معنی آن در اصل گذشتن و انقطاع چیزی است، قوله تعالی: «كانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوالًا وَ أَوْلاداً» و به معنی دوام و استمرار هم می‌آید، قوله تعالی: «وَ كانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً»، «وَ كُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عالِمِينَ» ای لم نزل کذلك، و به همین وجه است که همه صفات ذاتیّه الهیّه مقرون به کان توجیه می‌شود «۱».

ابو بکر رازی گفته است: کان در قرآن، بر پنج وجه می‌آید:

۱- به معنی ازل و ابد، قوله تعالی: «وَ كانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً».

۲- به معنی حال زمانی، قوله تعالی: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»، «إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً» «۲».

۳- به معنی گذشته منقطع شده، که اصل معنی کان همین است، قوله تعالی:

«وَ كانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ».

---

(۱) در فارسی، یعنی بود همیشه.

(۲) در فارسی، یعنی هستید یا «ید» متّصل به مضاف، امّتید. قرآن ثقل اکبر متن ۱۳۴ کان ..... ص : ۱۳۳

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۳۴

۴- به معنی استقبال، قوله تعالی: «يَخافُونَ يَوْماً كانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً» «۱».

۵- به معنی صار، قوله تعالی: «وَ كانَ مِنَ الْكافِرِينَ» «۲».

۶- به معنی ینبغی، قوله تعالی: «ما كانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَها»، «ما يَكُونُ لَنا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهذا» «۳».

۷- به معنی حضر یا وجد، قوله تعالی: «وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ»، «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً حاضِرَةً»، «وَ إِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضاعِفْها».

۸- برای تأکید و آن زایده است، قوله تعالی: «وَ ما عِلْمِي بِما كانُوا يَعْمَلُونَ» ای بما يعملون.

كانّ

كانّ: به تشدید، حرفی است برای تأکید تشبیه زیرا غالب نحویّون معتقدند که آن مرکّب است از کاف تشبیه و انّ مشدّده و اصل در (كانّ زيدا اسد): (انّ زيدا كالأسد) بود، حازم گوید: آن‌جا استعمال می‌شود که گویی مشبّه، عین مشبّه به است، قوله تعالی از قول بلقیس: «كَأَنَّهُ هُوَ» گاهی مخفّف می‌شود، کقوله تعالی:

«كَأَنْ لَمْ يَدْعُنا إِلى ضُرٍّ مَسَّهُ» «۴».

---

(۱) در فارسی، یعنی است.

(۲) در فارسی، یعنی شد، گردید.

(۳) در فارسی، ناتوانید، نمی‌توانید، سزاوار نیست.

(۴) در فارسی، یعنی گویی، چنان‌که گویی.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۳۵

كايّن

كايّن: به تشدید، اسم مرکّبی است از کاف تشبیه و ایّن منوّنه برای عدد بسیار، کقوله تعالی: «وَ كَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ» و در آن لغات مختلفی هست از آن جمله کائن بر وزن تابع «۱».

كذا

كذا: در قرآن نیامده است مگر برای اشاره، قوله تعالی: «أَ هكَذا عَرْشُكِ» «۲».

كلّ

اشاره

كلّ: اسمی است موضوع برای استغراق افراد مذکّر که کلّ به آن اضافه شده باشد، قوله تعالی: «كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ» و برای

معرّف مجموع، قوله تعالى:
«وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَرْداً»، «كُلُّ الطَّعامِ كانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرائِيلَ» و براى اجزاء مفرد معرّف، قوله تعالى: «يَطْبَعُ اللَّهُ عَلى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» به اضافه قلب بر متكبّر، يعنى بر كلّ اجزاى آن، و قراءت تنوين «كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ» براى عموم افراد قلوب است كه در آن صورت افاده كلّ اجزا را در قلب واحد نمى‌دهد، و متكبّر صفت

(۱) در فارسى، يعنى چه بسيار.

(۲) در فارسى، يعنى اين است.

قلب مى‌شود امّا براى آن‌كه هم افاده كلّ اجزاى قلب را بدهد كه ختم شامل همه آنها باشد، هم افاده كلّ افراد قلب را كه ختم شامل همه قلوب متكبرين باشد، ناچار بايد اضمارى كرد كه محذوف شده است، مانند: (يطبع اللّه على كلّ قلب متكبّر جبّار) و در قراءت ابن مسعود هم چنين است.

تنبيه: كلّ باعتبار ما قبل و ما بعدش به سه وجه مى‌آيد:

۱- آن‌كه نعت باشد براى معرفه يا نكره‌اى كه دلالت بر كمال آن كند و واجب است كه به اسم ظاهرى اضافه شود كه همانند آن باشد لفظا و معنى، قوله تعالى:
«وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً» اى تامّا فلا تميلوا كلّ الميل «۱».
۲- تأكيد باشد براى معرفه‌اى و فايده آن عموم است و واجب است اضافه آن به ضميرى راجع بمؤكّد، قوله تعالى: «فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ».
فرّاء و زمخشرى قطع اضافه را جايز دانسته‌اند و قراءت «إِنَّا كُلٌّ فِيها» را از اين باب شمرده‌اند.
۳- آن‌كه تابع نباشد بلكه تالى عوامل باشد، پس هم به صورت مضاف به ظاهر مى‌آيد، هم غير مضاف، قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»، «وَ كُلًّا ضَرَبْنا لَهُ الْأَمْثالَ».
و آن‌جا كه به نكره اضافه شود واجب است كه در ضمير مراعات معنايش

(۱) در فارسى، يعنى همه، به همه.

بشود، كقوله تعالى: «وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ»، «وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ» كه ضمير مفرد و مذكّر است و قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ»، «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» كه فعل مفرد و مؤنّث آمده است و قوله تعالى: «وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» كه فعل جمع آمد زيرا «ضامر» را اسم جمع مى‌دانند «۱».
امّا آن‌جا كه به معرفه اضافه شود، هم مراعات لفظ جايز است، هم مراعات معنى و هر دو وجه در قوله تعالى: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمنِ عَبْداً»، «لَقَدْ أَحْصاهُمْ وَ عَدَّهُمْ عَدًّا وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَرْداً».
در «آتى الرّحمن» و «آتيه» به رعايت لفظ مفرد آمد و در افعال «أحصاهم» و «عدّهم» به رعايت معنى جمع آمده است.

و آن‌جا که با قطع اضافه می‌آید، قوله تعالی: «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ»، «فَکُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ»، «وَ کُلٌّ أَتَوْهُ داخِرِینَ»، «وَ کُلٌّ کانُوا ظالِمِینَ» تنوین جانشین مضاف مقدّر است «۲».

تنبیه:

آن‌جا که کلّ در حیّز نفی واقع شود به این صورت که ادات نفی بر آن مقدّم گردد، نفی فقط متوجّه شمول است و بنابراین مفهومش اثبات فعل برای بعضی افراد

---

(۱) در فارسی، یعنی هر.

(۲) در فارسی، یعنی هر یک.

می‌کند امّا اگر نفی در حیّز کلّ واقع شد، به فردفرد آن کلّ متوجّه است و این قول علمای بیان است امّا در آیه: «إِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ» اشکال کرده‌اند که اثبات حبّ را برای صاحب یکی از این دو وصف اقتضاء دارد و جواب داده‌اند که دلالت مفهوم در جایی است که معارضی نباشد و در این‌جا که دلیل بر حرمت هر یک از اختیال فخر و ناپسند بودن آنها موجود هست، مفهوم آن حجّیت ندارد «۱».

مسألهٔ: گاهی ما به دنبال کلّ می‌آید، در آن صورت مصدریّه است لکن به صله خود نایب ظرف زمان است همچنان که مصدر صریح از آن نیابت می‌کند و معنای آن کلّ وقت است، از این جهت آن را «مای مصدریّه ظرفیّه» می‌گویند یعنی نایب از ظرف، نه آن‌که خودش ظرفیّه باشد، پس کلّ در کلّما منصوب است به ظرفیت زیرا اضافه شده به چیزی که قائم‌مقام ظرف است و ناصب آن فعلی است که در معنی جواب آن است، مانند قوله تعالی: «کُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا هذَا الَّذِی رُزِقْنا مِنْ قَبْلُ» «۲».

فقها و اصولیّون گفته‌اند که: کلّما برای تکرار است. ابو حیّان گفته: این از آن جهت است که ما برای عموم است چون در حکم ظرف است و کلّ برای تأکید آن است.

کلا و کلتا

کلا و کلتا: دو اسمند که لفظا مفردند امّا معنی تثنیه هستند و همیشه لفظا

---

(۱) در این مورد، در فارسی، به معنی هیچ استعمال می‌شود.

(۲) در فارسی، یعنی هرگاه.

و معنی به یک کلمه واحد معرفه دالّ بر اثنین مضافند.

راغب گوید: آنها در تثنیه مانند کلّند در جمع، قوله تعالی: «کِلْتَا الْجَنَّتَیْنِ آتَتْ أُکُلَها»، «إِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ کِلاهُما» «۱».

کلّا

کلّا: نزد ثعلب مرکّب است از کاف تشبیه و لا نافیه که لام آن برای تقویت معنی مشدّد شد و نیز برای دفع توهّم دو جزء بودن آن. دیگران گفته‌اند: بسیط است.

سیبویه و بیشتر نحویّون گویند: حرفی است که معنای آن ردع و ذمّ است و معنای دیگری ندارد تا آن‌جا که وقف کردن بر آن را جایز شمرده‌اند و تا آن‌جا که گفته‌اند: در قرآن هرجا کلّا آمده بدان که مکیّه است زیرا در آن معنی تهدید و وعید هست در برابر سرکشی و گمراهی کافران مکّه.

امّا ابن هشام گوید: در این‌باره نظر مخالف هست زیرا در قوله تعالی: «ما شاءَ رَكَّبَكَ كَلَّا»، «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعالَمِينَ كَلَّا» و «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ كَلَّا» معنی زجر نیست و اگر جواب گویند که: معنی زجر در آیه اوّل از ترک ایمان به قدرت خداوند است که «ما شاءَ رَكَّبَكَ» باشد و در آیه دوّم از عدم ایمان به بعثت و در آیه سوّم از عجله در خواندن قرآن است، گوییم: این جواب تعسّفی ناروا و نارسا است زیرا در دو آیه اوّل سخنی از نفی ایمان نرفته است تا استحقاق زجر باشد و در آیه سوّم فاصله میان بیان عجله و کلّا چندان زیاد است که نسبت دادن زجر به کلّا بعید

---

(۱) در فارسی، یعنی هر دو.

است، دیگر آن‌که اوّل ما نزّل از قرآن پنج آیه اوّل سوره «علق» است و پس از آن با فاصله‌ای آیه «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسانَ لَيَطْغى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى» می‌باشد که در مفتتح کلام بوده است.

بعضی گفته‌اند که: معنی منع و زجر در آن مستمر نیست و معانی دیگر برای آن یاد کرده‌اند که افتتاح کلام با آن صحیح باشد، از آن جمله:

کسائی گفته: به معنی حقّا است. ابو حاتم گفته به معنی الّا استفتاحیه است.

ابو حیّان گفته: ابو حاتم مبتکر این رأی است، و جمعی از آن جمله زجّاج از او پیروی کرده‌اند.

نضر بن شمیل گفته: حرف جوابی است مانند ای و نعم، و بر آن، قوله تعالی: «كَلَّا وَ الْقَمَرِ» را حمل کرده‌اند.

فرّاء و ابن سعدان گفته‌اند: به معنی سوف است.

مکی گوید: اگر به معنی حقّا باشد، اسم است نه حرف. قراءتی هم هست که قوله تعالی: «كَلًّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبادَتِهِمْ» را به تنوین خوانده‌اند و توجیه کرده‌اند که آن مصدر کلّ یکلّ اذا اعیا است، ای کلّوا فی دعویهم و انقطعوا، یا از کلّ به معنی ثقل، ای حملوا کلّا.

زمخشری جایز می‌داند که حرف ردع، نون تنوین باشد همچنانچه در قراءت سلاسلا و اغلالا و سعیرا امّا ابو حیّان او را ردّ کرده به این که جواز تنوین در سلاسلا از آن است که اسم است و اصلش منوّن و رجوع به اصل شده است.

ابن هشام گوید: توجیه تنوین منحصر به این مورد که زمخشری گفته نیست

بلکه جایز است که تنوین بدل از حرف اطلاق باشد که در اوّل آیه مزید شد، آنگاه به نیّت وقف وصل شده است.

کم

کم: اسمی است مبنی، لازم الصّدر و مبهم که محتاج تمییز است.
گاهی استفهامیّه می‌آید امّا در قرآن نیامده است و گاهی خبریّه به معنی کثیر می‌آید و غالبا در مقام افتخار و مباهات به کار می‌رود، قوله تعالی: «وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّماواتِ»، «وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها» کسائی گفته است: اصلش کما و الف آن افتاده است، مانند: بم و لم، و زجّاج ردّش کرد که اگر چنین بود واجب بود که مفتوحة المیم باشد «۱».

کی

کی: حرفی است که دو معنی دارد: یکی تعلیل، قوله تعالی: «كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِياءِ مِنْكُمْ» دیگری به معنی ان مصدریّه، قوله تعالی: «لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ» در این‌جا صحیح است که ان جانشین آن شود، دیگر آن که اگر حرف تعلیل باشد، لام تعلیلیّه بر آن داخل نمی‌شود «۲».

---

(۱) در فارسی، یعنی چه بسا، چه بسیار.

(۲) در فارسی، یعنی تا این‌که.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۴۲

کیف

کیف: اسمی است که به دو وجه می‌آید: یکی شرط، مانند قوله تعالی:
«يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ» و جواب در آنها به دلالت ما قبلش محذوف است «۱».
دیگری برای استفهام است که غالب است و با آن از حالت چیزی سؤال می‌شود نه ذات آن چیز، و سؤال با آن در جایی صحیح است که بتوان شبیه یا غیر شبیه بر آن اطلاق نمود بنابراین درباره خداوند به کار نمی‌رود.
و آنچه خداوند متعال به لفظ کیف خبر داده، استخباری است بر طریق تنبیه مخاطب یا توبیخ، قوله تعالی: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ»، «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً» «۲».

حرف اللّام

ل

اشاره

ل: لام بر چهار قسم است: جارّه، ناصبه، جازمه، مهمله یا غیر عامله.
لام جارّه با ظاهر مکسور، و با ضمیر مفتوح است جز با یاء و چند معنی دارد:
۱- استحقاق و آن واقع می‌شود میان ذاتی و معنایی، قوله تعالی: «الْحَمْدُ لِلَّهِ»، «الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ»، «لِلَّهِ الْأَمْرُ»، «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» «۳».

---

(۱) در فارسی، یعنی به گونه‌ای، هر جور.

(۲) در فارسی، چگونه.

(۳) در فارسی، یعنی برای.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۴۳

تنبیه:

در بعضی قراءات که «الْحَمْدُ لِلَّهِ» با ضمّ لام آمده عارضی است و برای اتّباع از ضمّه دال است.

۲- از معانی آن اختصاص است، قوله تعالی: «إِنَّ لَهُ أَباً شَيْخاً كَبِيراً»، «فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ».

۳- تعلیل، قوله تعالی: «وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» ای لاجل حبّ الخیر.

۴- ملکیت، قوله تعالی: «لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ» «۱».

۵- موافقت الی قوله تعالی: «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحى لَها»، «كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى» و موافقت علی قوله تعالی: «وَ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ»، «دَعانا لِجَنْبِهِ»، «تَلَّهُ لِلْجَبِينِ»، «وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها»، «وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ».

و موافقت فی قوله تعالی: «وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ»، «لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلَّا هُوَ»، «يا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَياتِي» امّا بعضی گفته‌اند: در اینجا برای تعلیل است ای لاجل حیوتی.

و به معنی عند مانند قراءت «بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ» به تخفیف لما و کسر لام، ای بل کذّبوا بالحقّ عندما جائهم.

و به معنی بعد، قوله تعالی: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ».

و به معنی عن، قوله تعالی: «قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كانَ خَيْراً ما

---

(۱) در فارسی، یعنی از آن.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۴۴

سَبَقُونا إِلَيْهِ» ای عن الّذین آمنوا فی حقّهم نه آن‌که مخاطب، مؤمنین باشند زیرا اگر مخاطب، مؤمنین بودند باید گفته می‌شد: ما سبقتمونا الیه.

و به معنی تبلیغ، و آن مجرور می‌کند اسم سامع قول یا چیزی به معنای آن را، مانند اذن قوله تعالی: «قالَ لَهُمْ»، «قُلْ لِلَّذِينَ»، «قِيلَ لَهُمْ»، «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقاتَلُونَ».

و به معنی صیرورهٔ، که در آن‌جا لام عاقبت نامیده می‌شود، قوله تعالی:

«فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً» این‌جا مراد عاقبت التقاط است نه علّت آن، زیرا علّت التقاط، تبنّی موسی بوده است، قوله تعالی از قول فرعون:

«عَسى أَنْ يَنْفَعَنا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً».

برخی گفته‌اند: در این‌جا هم برای تعلیل است مجازا زیرا عداوت او ناشی از التقاط نیست، و هرچند غرض ایشان از التقاط «لیکون عدوا لهم» نبود امّا نازل منزله غرض بود مجازا.

ابو حیّان گوید: به نظر من لام در این‌جا برای تعلیل است حقیقهٔ و انّهم التقطوه لیکون لهم عدوّا امّا حذف مضافی در کار است

تقدیرش لمخافة ان یکون لهم، کقوله تعالی: «یُبَیِّنُ اللَّهُ لَکُمْ أَنْ تَضِلُّوا» امّا سبب بودن آن به طور مجازی اصحّ است و تقدیری لازم ندارد اگرچه در نظر ایشان التقاط برای عدوّ بودن او نبود امّا چون فی الواقع و نفس الامر عاقبت این التقاط به آنجا می‌کشید، نازل منزله سبب شد دیگر آن‌که تقدیر مخافهٔ مخلّ معنی و مقصود است زیرا التقاط در اثر القای محبّت طفل از جانب خداوند در دل ایشان بود که اذا جاء القدر عمی البصر نه برای رهایی از عداوت او زیرا بهترین راه رهایی، کشتن طفل بود، مانند هزاران طفل دیگر.

و لام برای تأکید می‌آید و آن زایده است یا برای تقویت عامل ضعیفی است از نظر فرعی بودن یا تأخیر، قوله تعالی: «رَدِفَ لَکُمْ»، «یُرِیدُ اللَّهُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ»، «وَ أُمِرْنا لِنُسْلِمَ»، «فَعَّالٌ لِما یُرِیدُ»، «إِنْ کُنْتُمْ لِلرُّءْیا تَعْبُرُونَ»، «وَ کُنَّا لِحُکْمِهِمْ شاهِدِینَ».

و برای بیان کردن فاعل یا مفعول، قوله تعالی: «فَتَعْساً لَهُمْ»، «هَیْهاتَ هَیْهاتَ لِما تُوعَدُونَ»، «هَیْتَ لَکَ».

دوّم از اقسام لام؛ لام ناصبه است و آن لام تعلیل است، کوفیّون گفته‌اند:

نصب به لام است و دیگران گفته‌اند: به ان مقدّری است که در محلّ جرّ است به لام.

سوّم از اقسام لام، لام جازمه است و آن لام طلب است که مکسور است و طایفه سلیم آن را مفتوح می‌کنند و سکون آن پس از واو و فاء بیشتر است از حرکت آن کقوله تعالی: «فَلْیَسْتَجِیبُوا لِی وَ لْیُؤْمِنُوا بِی» «۱».

گاهی هم پس از ثمّ ساکن می‌شود، قوله تعالی: «ثُمَّ لْیَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لْیُوفُوا نُذُورَهُمْ» و در تمام موارد خواه طلب به معنی امر باشد، مانند قوله تعالی: «لِیُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ» یا به معنی دعا، قوله تعالی: «لِیَقْضِ عَلَیْنا رَبُّکَ» یا معنی خبری داشته باشد، مانند قوله تعالی: «فَلْیَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمنُ مَدًّا»، «وَ لْنَحْمِلْ خَطایاکُمْ»، یا معنی تهدید، مانند قوله تعالی: «فَمَنْ شاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْیَکْفُرْ» چنین است و جزم لام در فعل غایب بسیار است، قوله تعالی: «فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَکَ وَ لْیَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذا سَجَدُوا فَلْیَکُونُوا مِنْ وَرائِکُمْ وَ لْتَأْتِ طائِفَةٌ أُخْری لَمْ یُصَلُّوا فَلْیُصَلُّوا مَعَکَ» امّا جزم آن در مخاطب اندک است، قوله تعالی: «فَبِذلِکَ فَلْیَفْرَحُوا» در

---

(۱) در فارسی، یعنی باید.

قراءت به تاء و در فعل متکلّم از آن هم اندکتر است، قوله تعالی: «وَ لْنَحْمِلْ خَطایاکُمْ».

چهارم از اقسام لام، لام غیر عامله است و آن چهار قسم است:

۱- لام ابتدا، و فایده آن دو چیز است:

اوّل- تأکید مضمون جمله، قوله تعالی: «لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَی التَّقْوی»، «لَیُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ»، «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً» و اگر با انّ مشدّده بیاید، مؤخّر می‌شود تا آن‌که دو ادات تأکید مجاور نباشند، قوله تعالی: «إِنَّ فِی ذلِکَ لَعِبْرَةً» که بر سر اسم انّ درآمده و قوله تعالی: «إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصادِ» که بر سر خبر انّ درآمده است «۱».

دوّم- خالص کردن فعل مضارع برای حال، و لام ابتدا هم بر مبتدا داخل می‌شود، قوله تعالی: «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِی صُدُورِهِمْ» هم بر اسم انّ که مؤخّر گردد، قوله تعالی: «إِنَّ عَلَیْنا لَلْهُدی وَ إِنَّ لَنا لَلْآخِرَةَ وَ الْأُولی» و بر خبر انّ قوله تعالی: «إِنَّ رَبِّی لَسَمِیعُ الدُّعاءِ»، «إِنَّ رَبَّکَ لَیَحْکُمُ بَیْنَهُمْ»، «وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ».

۲- از اقسام لام غیر عامله، لام زایده در خبر انّ مفتوحه است در قراءت سعید بن جبیر «إِلَّا إِنَّهُمْ لَیَأْکُلُونَ الطَّعامَ» و لام زایده

داخله بر مفعول، قوله تعالی:
«یَدْعُوا لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ».
۳- از اقسام لام غیر عامله، لام جواب قسم است یا جواب لو یا جواب لولا، قوله تعالی: «تَاللَّهِ لَأَکِیدَنَّ أَصْنامَکُمْ»، «تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَکَ اللَّهُ عَلَیْنا»، «لَوْ تَزَیَّلُوا لَعَذَّبْنَا»، «وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ».

---

(۱) در فارسی، یعنی هر آینه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۴۷

۴- لام موطئه که مؤذنه هم خوانده می‌شود که برای خبر کردن، بر ادات شرط داخل می‌شود که جواب، بعد از آن مبنی بر اسم مقدّری است، قوله تعالی:
«لَئِنْ أُخْرِجُوا لا یَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَ لَئِنْ قُوتِلُوا لا یَنْصُرُونَهُمْ وَ لَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَیُوَلُّنَّ الْأَدْبارَ» و از این باب است، قوله تعالی: «لَما آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتابٍ وَ حِکْمَةٍ».

لا

اشاره

لا: بر چند وجه می‌آید:
اوّل- نافیه، و آن بر چند نوع است:
۱- آن‌که عمل کند، مانند: ان و آن در وقتی است که برای نفی جنس به کار رود بر سبیل تنصیص و در این مورد تبرئه نامیده می‌شود و نصب آن وقتی ظاهر می‌شود که اسم آن مضاف یا شبه مضاف باشد، مانند: لا صاحب جود ممقوت، یا رافع باشد، مانند: لا حسنا فعله مذموم، یا ناصب باشد، مانند: لا طالعا جبلا حاضر، و در غیر اینها با اسم خود ترکیب می‌شود، مانند: «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ»، «لا رَیْبَ فِیهِ» و آن‌جا که مکرّر شود هم ترکیب و نصب جایز است، مانند وله تعالی:
«فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ» و هم با اعراب مناسب مقام، قوله تعالی:
«لا بَیْعٌ فِیهِ وَ لا خُلَّةٌ وَ لا شَفاعَةٌ»، «لا لَغْوٌ فِیها وَ لا تَأْثِیمٌ» «۱».
۲- آن‌که عمل کند چون لیس، قوله تعالی: «وَ لا أَصْغَرَ مِنْ ذلِکَ وَ لا أَکْبَرَ إِلَّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ».

---

(۱) در فارسی، یعنی نیست، نه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۴۸

۳ و ۴- آن‌که عاطفه باشد یا جوابیّه، و در قرآن نمونه ندارد.
۵- آن‌که غیر اینها باشد، پس اگر مابعدش جمله اسمیّه باشد که صدر آن معرفه باشد و یا نکره باشد، امّا در آن عمل نکرده باشد و یا بعد از آن فعل، فعل ماضی باشد لفظا یا تقدیرا در هر سه مورد تکرار آن واجب است، به ترتیب، مانند:
«لَا الشَّمْسُ یَنْبَغِی لَها أَنْ تُدْرِکَ الْقَمَرَ»، «لا فِیها غَوْلٌ وَ لا هُمْ عَنْها یُنْزَفُونَ»، «فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلَّی» امّا اگر بعد از آن مضارع بود تکرار لازم نیست، مانند قوله تعالی:

«لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ»، «قُلْ لا أَسْئَلُكَمْ عَلَيْهِ أَجْراً».
و اين قسم لاـ واقع مى‌شود ميان ناصب و منصوب، قوله تعالى: «لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ» و ميان جازم و مجزوم، قوله تعالى: «إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ» «۱».
دوّم از وجوه لا، آن‌كه براى طلب ترک باشد و مختص مضارع است و آن را مجزوم مى‌كند و به معنى استقبالى مى‌برد، خواه به صورت نهى باشد، مانند قوله تعالى: «لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّى»، «لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ»، «وَ لا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ» يا به صورت دعا، قوله تعالى: «لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا».
سوّم از وجوه لا، تأكيد است و آن زايده است، قوله تعالى: «ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ»، «ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ» «لِئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتابِ» اى ليعلموا كه ابن جنّى گفته: لاـ در اين‌جا براى تأكيد است و قائم‌مقام تكرار جمله است. و در «لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ» اختلاف هست بعضى گويند: زايده است و فايده آن گذشته از تأكيد، تمهيد براى نفى جواب است و تقدير چنان است: لا اقسم بيوم

(۱) در فارسى، اگر نه معنى مى‌دهد.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۱۴۹
القيمه لا يتركون سدى.
و مانند آن است، قوله تعالى: «فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ». امّا بعضى گفته‌اند: در اين‌جا هم نافيه است براى نفى آرا و اعتقاداتى كه دارند، و در آيات قبل تشريح شده خداوند فرمايد: فلا، چنين نيست آنگاه ابتدا مى‌كند به قسم: «وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ» الآية «۱».
و اگر گويند كه: ابتدا به لا مفرد از استيناف كلام با قسم روا نيست، جواب گوييم: قرآن همه‌اش همچون يک واحد است به همين جهت چه‌بسا مطالبى كه در يک سوره آمده و جواب آن در سوره ديگر است، قوله تعالى: «وَ قالُوا يا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» و در سوره ديگر آمده است: «ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ».
و گفته‌اند كه: در اين‌جا منفى، همان سوگند اخبارى است نه انشايى، خبر مى‌دهد از ياد نكردن قسم براى اعظام قسم زيرا در مرتبه اوّل قسم ياد كردن به چيزى اعظامى است براى آن چيز؛ و در مرتبه دوم ياد نكردن قسم، اعظامى براى قسم است كه با اخبار از ياد نكردن انجام شده، بنابراين مراد، اخبار از ياد نكردن قسم است نه انشاى قسم، كما قال تعالى: «فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ» كه با قسمت دوّم آيه عين مطلب توضيح داده شده است و زمخشرى اين قول را برگزيده است «۲».

(۱) در فارسى، يعنى نه چنين است براى استدراک.
(۲) در فارسى، يعنى نه به جان تو.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۱۵۰
و در قوله تعالى: «قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا» برخى گويند: نافيه است و برخى گويند: زايده است امّا در قوله تعالى: «وَ حَرامٌ عَلى قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ» بعضى گفته‌اند: زايده است و بعضى گفته‌اند: نافيه است به معنى يمتنع عدم رجوعه الى الآخرة.

تنبیه: گاهی لا، اسمی است به معنی غیر و اعراب آن در مابعدش ظاهر می‌شود،

مانند قوله تعالی: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ»، «لا مَقْطُوعَةٍ وَ لا مَمْنُوعَةٍ»، «لا فارِضٌ وَ لا بِكْرٌ».
فایده: گاهی الف آن می‌افتد و ابن جنّی قراءت: «و اتّقوا فتنة لتصيبنّ الّذين ظلموا منكم خاصّة» را از آن باب دانسته است.

لات

اشاره

لات: در آن اختلاف شده است بعضی گفته‌اند: فعل ماضی است به معنی نقص و بعضی گویند: اصل آن لیس است، یاء متحرك شده و به الف تبدیل گشته است زیرا ماقبلش مفتوح بود و سین به تاء تبدیل شد، برخی گویند: مرکّب از دو کلمه است: لا نافیه و تاء تأنیث. و متحرّك شده برای التقای ساکنین و غالبا چنین عقیده دارند، بعضی گویند: لا نافیه و تاء زایده است که به حین چسبیده است و ابو عبیده ادعا کرده که در رسم الخط مصحف عثمانی دیده است و لات حین مناص.
و در عمل آن اختلاف هست اخفش گوید: عمل نمی‌کند، پس اگر دنباله آن
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۵۱
مرفوع بود مبتدا و خبر است و اگر منصوب بود، آن نصب، به فعل محذوفی است، قوله تعالی: «وَ لاتَ حِينَ مَناصٍ» که اگر مرفوع باشد معنی می‌دهد: كائن لهم و اگر منصوب باشد معنی می‌دهد: لا اری حین مناص.
بعضی گویند: عمل انّ مشدّده را دارد، بعضی گویند: مانند لیس عمل می‌کند، و بنابر هر دو قول، بعد از آن ذکر نمی‌شود مگر یکی از دو مفعول.
و در مفعول آن اختلاف کرده‌اند، فرّاء گفته است: فقط در لفظ حین عمل می‌کند.
و فارسی گفته است در حین و مرادفاتش عمل می‌کند، زمخشری گفته: تاء زائده است و مخصوص به نفی اعیان است.

تنبیه: قراءتی به کسر حین هست

و فرّاء گفته است: لات چون حرف جارّه استعمال می‌شود مخصوص اسمای زمان و لات حین از آن باب است.

لا جرم

لا جرم: در قرآن، در پنج مورد آمده که دنباله آن انّ و اسم آن است و فعلی به دنبال آن نیامده است و در آن اختلاف هست به شرح زیر:
۱- لا، نافیه است و جرم، فعلی است به معنی حقّا و آن با آنچه در حیّز آن است در موضع رفع است.
۲- لا زایده است و جرم به معنی کسب است ای کسب لهم عملهم الندامه و ما
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۵۲
فی حیّزها در موضع نصب است.
۳- آنها دو کلمه‌اند که مرکّب شده‌اند و معنای آنها حقّا می‌باشد.

۴- معنای آنها لابدّ است و ما بعد آن در موضع نصب است به اسقاط حرف جرّ «۱».

لکنّ

لکنّ: حرفی است که اسم را منصوب و خبر را مرفوع می‌کند و معنی آن استدراک است و تفسیر استدراک آن است که به مابعدش حکمی نسبت دهد مخالف حکم ماقبلش، و از این جهت لازم است که مقدّم بر آن باشد، یعنی مقدّم بر کلامی که مخالف یا مناقض ما قبلش است، مانند قوله تعالی: «وَ ما كَفَرَ سُلَيْمانُ وَ لكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا» و گاهی برای تأکید می‌آید مجرّد از معنی استدراک، و در حقیقت از چیزی که گمان ثبوتش می‌رود، استدراک می‌کند، مانند: زید شجاع و لکنّه کریم زیرا کرم و شجاعت گویی از هم جدا نیستند، پس نفی یکی از آنها موجب نفی دیگری نیست.

و مانند: لو جائنی اکرمته و لکنّه لم یجیء، در این‌جا لکنّ تأکید کرده مفاد لو امتناعیّه را «۲».

امّا ابن عصفور گفته: تأکید از هر دو آنهاست و این اصحّ است همچنان‌که

---

(۱) در فارسی، یعنی ناچار.

(۲) در فارسی، یعنی لیکن، امّا.

کانّ، مؤکّد تشبیه است، از این جهت بعضی گفته‌اند: لکنّ مرکّب است از لکن و أنّ، همزه برای تخفیف، و نون از جهت التقای ساکنین افتاد، لکنّ شده است.

لکن

لکن: به تخفیف نون بر دو نوع است:

اوّل- مخفّفه از مثقّله و آن حرف ابتدایی است که عمل می‌کند، امّا برای مجرّد استدراک است و عاطفه نیست چون با عاطفه مقرون می‌شود.

دوّم- عاطفه است هرگاه به دنبال آن مفردی بیاید، و آن هم به معنی استدراک است، قوله تعالی: «لكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ»، «لكِنِ الرَّسُولُ»، «لكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ».

لدی و لدن

لدی و لدن: هر دو را در ذیل عند گفتیم.

لعلّ

لعلّ: حرفی است که اسم را منصوب و خبر را مرفوع می‌کند و چند معنی دارد:

۱- ترجّی امر محبوب که اشهر انهاست، قوله تعالی: «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و اشفاق از مکروه، قوله تعالی: «لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» تنوخی گفته است: لعلّ، تأکید ترجّی می‌کند.

۲- تعلیل، و از این باب است، قوله تعالی: «فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ

يَخْشى» «۱».
۳- استفهام، و از این باب است، قوله تعالی: «لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً»، «وَ ما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى» و به همین جهت است که یدری از عمل، تعلیق شده است «۲».
در برهان گوید: بغوی از واقدی نقل کرده است که آنچه در قرآن لعلّ هست، همه برای تعلیل است مگر قوله تعالی: «لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ» که برای تشبیه است.
بغوی گوید: بودن لعلّ برای تشبیه، قول غریبی است که نحویّون آن را ذکر نکرده‌اند.
در صحیح بخاری در قوله تعالی: «لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ» آمده که لعلّ برای تشبیه است و دیگران گفته‌اند: برای رجای محض است نسبت به مخاطبین.
سیوطی گوید: ابن ابی حاتم از طریق سدّی از ابی مالك نقل می‌کند که گفت: لعلّکم در قرآن به معنی کی می‌باشد جز این آیه در سوره شعراء: «لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ» ای کانّکم تخلدون.

لم

لم: حرف جزم است برای نفی مضارع و قلب آن به ماضی، قوله تعالی: «لَمْ

---

(۱) در فارسی، یعنی شاید، امید می‌رود.
(۲) در فارسی، یعنی چه می‌دانم؟ شاید.

يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ» و نصب در آن لغتی است چنانچه در قراءتی «أَ لَمْ نَشْرَحْ» را به فتح حاء خوانده‌اند «۱».

لمّا

اشاره

لمّا: بر چند وجه می‌آید:
۱- حرف جزمی است مختصّ مضارع که مضارع را نفی می‌کند و به معنی ماضی برمی‌گرداند، مانند: لم، امّا از چند وجه، با هم متمایزند:
اوّل- آن‌که به ادات شرط مقرون نمی‌شود و نفی آن مستمر است تا زمان حال و نزدیک به آن، و توقّع ثبوت آن هم هست، ابن مالك گوید: «لَمَّا يَذُوقُوا عَذابِ» معنایش این است: لم یذوقوه و ذوقه لهم متوقّع، زمخشری در آیه: «وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ» گوید: آنچه در لمّا از معنی توقّع هست دالّ است بر این‌که اینان بعدا ایمان آورده‌اند، قوله تعالی: «قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ» «۲».
دوّم از وجوه افتراق، آن است که نفی لمّا مؤکّدتر است از نفی لم؛ لمّا نفیی است از قد فعل با قد تحقیق و لم نفی فعل است

بـدون قـد، از این جهت زمخشـری در فـائق، تبعـا لابن جنّی گویـد: لمّا مرکّب است از لم و ما، و نحویّون همینطوری که برای تحقیق در اثبات، قد را اضافه کردند، در نفی هم ما را اضافه کرده‌اند.

---

(۱) در فارسی، یعنی نه و نه.

(۲) در فارسی، یعنی هرگز نه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۵۶

سوّم از وجوه افتراق، آن است که منفی به لمّا جایز الحـذف است به خلاف لم و در آیه «وَ إِنَّ كُلًّا لَمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمالَهُمْ» تقـدیر آن: و ان کلّا لما یهملوا او یترکوا می‌باشـد. ابن هشام گفته است: وجهی در آیه بهتر از این نمی‌یابم هرچنـد آن را بعید بشمارند زیرا نظایری در قرآن ندارد، امّا حقّ آن است که مستبعد نباشد.

سیوطی گوید: بهتر آن است که تقدیر چنین باشد: و ان کلّا لمّا یوفوا اعمالهم ای انّهم الی الان لم یوفوها و سیوفونها.

۲- از وجوه اسـتعمالات لمّـا آن است که بر ماضـی داخـل شود، در آن صورت اقتضـای دو جمله دارد که دوّمی با وجود اوّلی موجود می‌شود، قوله تعالی: «فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ» و آن را حرف وجود برای وجود دیگر می‌نامنـد. و بعضـی گفته‌اند که: در این‌جا ظرف است به معنی حین «۱».

ابن مالـک گفته است به معنی اذ می‌باشـد، چـون مختص است به ماضـی و به اضـافه شـدن به جمله، و جواب آن یـا به ماضـی می‌باشـد، ماننـد قوله تعـالی: «فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ» یا به جمله اسـمیّه مصـدّر به فاء، کقوله تعالی: «فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ» یا به جمله اسـمیّه مصدّر به اذای فجائیّه، کقوله تعالی: «فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ» یا به مضارع، کقوله تعالی: «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْراهِيمَ الرَّوْعُ يُجادِلُنا فِي قَوْمِ لُوطٍ».

۳- از وجوه لمّـا آن‌که برای اسـتثناء باشـد، در این صورت هم داخـل می‌شود بر جمله اسـمیّه، کقوله تعـالی: «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْها حافِظٌ» ای الّا علیها حافظ.

---

(۱) در فارسی، آنگاه که معنی می‌دهد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۵۷

و هم به ماضی، کقوله تعالی: «وَ إِنْ كُلُّ ذلِكَ لَمَّا مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا» «۱».

توضیح:

سیـوطی کـه ایـن آیه را برای مثـال ماضـی آورده است گمـان می‌رود از آن جهت باشـد که مقصـود از ماضـی اعمّ از لفظی و معنوی است، چنانچه ابن هشام در مغنی تصـریح کرده است و متاع الحیوة الـدّنیا را از آن جهت در حکم ماضـی معنوی گرفته است که اموری ماضیه، نسبت به آخرتند که مؤخّر آیه چنین است: «وَ الْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ».

لن

لن: حرف نفی و نـاصب برای اسـتقبال است و نفی به آن ابلغ است از نفی به لاـ و آن برای تأکیـد نفی است چنانچه گویی: لا برای افعل است و لن برای انّی افعل همچنان که در لمّا و لم گفتیم.

زمخشری گفته: برای تأبید نفی است، قوله تعالی: «لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَ لَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ»، «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» «۲».
و بر قول زمخشری ایراد کرده‌اند که: اگر برای تأبید بود، توقیت برای آن غلط بود، مانند قوله تعالی: «فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا»، «لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ

---

(۱) در فارسی، یعنی مگر آن‌که.

(۲) در فارسی، یعنی هرگز نه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۵۸

إِلَيْنا مُوسى» و همچنین در قوله تعالی: «وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً» تکرار تأبید به لم و ابد لازم می‌آمد، امّا می‌توان جواب داد که توقیت در «فَلَنْ أُكَلِّمَ» و در «لَنْ نَبْرَحَ» تأبید در وقت و امد معیّن است، و در «لَنْ يَتَمَنَّوْهُ» تکرار نیست بلکه تأکید است.

لو

اشاره

لو: حرف شرطی است مستعمل در گذشته، که مضارع را به معنی ماضی برمی‌گرداند به عکس ان شرطیّه، و هم در افاده امتناع و هم در کیفیت آن افاده بر چند قول زیر اختلاف هست:
۱- آن‌که به هیچ وجه دلالت بر امتناع شرط یا امتناع جواب ندارد، بلکه برای مجرّد ربط جواب است به شرط. ابن هشام گوید: این قول مانند انکار ضروریّات است، زیرا فهم امتناع از لو، مانند بدیهیّات است زیرا هر کس جمله لو فعل زید را بشنود، عدم وقوع فعل را از آن می‌فهمد بدون تردید، و به همین جهت است که استدراک از آن جایز است، مانند: لو جاء زید اکرمته و لکنّه لم یجیء.
۲- سیبویه گفته است که: لو حرفی است برای چیزی که بزودی واقع می‌شود در اثر وقوع چیز دیگر، به این معنی که توقّع می‌کند فعلی را در ماضی، که توقّع فعل دیگر در زمان آینده وابسته و متوقّف بر آن است و در حقیقت، توقّع فعل آینده بدون فعل گذشته ممتنع است و از این جهت آن را امتناعیّه نام داده‌اند.
۳- که در السنه نحویّون و معربین آنچه مشهور است آن است که لو حرف امتناعیّه است که دلالت می‌کند بر امتناع جواب به علّت امتناع شرط، فقولک: لو جئتنی لاکرمتک دلالت می‌کند بر امتناع اکرام به علّت عدم وقوع مجیء.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۵۹
و بر این قول اعتراض شده است به این‌که مواردی هست که جواب ممتنع نیست، کقوله تعالی: «وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ»، «وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا» زیرا معلوم است که عدم النفاد به هر صورت واقع است و همچنین تولّی عند عدم الاسماع.
۴- از قول ابن مالک، که گوید: لو حرفی است که اقتضا دارد امتناع ما قبل خود را، و همچنین استلزام ما قبل خود را برای ما بعد خود، بدون تعرّض به نفی دنباله خود، پس در قول لو قام زید قام عمرو؛ قیام زید در حین اخبار محکوم به انتفا است و نیز محکوم است به اینکه ثبوتش مستلزم ثبوت قیام عمرو است، و کلام متعرّض آن نیست که آیا عمرو غیر از قیام ملازم قیام زید، قیامی دارد یا نه؟ و ابن هشام گفته: این قول، احسن اقوال است.

فایده: ابن ابی حاتم از طریق ضحّاک از ابن عبّاس نقل می‌کند: که هرجا در قرآن، لو استعمال شده است، هرگز نخواهد شد. امّا این مطلب درست نیست به دلیل امثال قوله تعالی: «أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ»، «وَ لَوْ نَشاءُ لَأَرَيْناكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيماهُمْ»، «وَ لَوْ تَرى إِذْ فَزِعُوا فَلا فَوْتَ وَ أُخِذُوا مِنْ مَكانٍ قَرِيبٍ»، «لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغاراتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَحُونَ»، «أَ وَ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِها أَنْ لَوْ نَشاءُ أَصَبْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ» «۱».

و اگر بخواهیم از این نمونه بیاوریم، کتاب گنجایش ندارد و همین اندازه برای

---

(۱) در فارسی، یعنی اگر.

کسانی که معارف اسلامی را از مراجعی غیر از خاندان پیغمبر خواسته‌اند فراگیرند، کافی است.

فایده دوّم: لو امتناعیّه مختص فعل است، امّا مانند قوله تعالی: «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذاً لَأَمْسَكْتُمْ» در آن فعلی مقدّر است.

زمخشری گوید: هرگاه انّ بعد از لو واقع شود، واجب است که خبرش فعلی باشد که عوض فعل محذوف مقدّری باشد، و ابن حاجب او را ردّ کرده است به آیه «وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ» و گفته است این در جایی خواهد بود که مشتق باشد نه جامد، و ابن مالك بر او ردّ کرد به قول شاعر:

لو انّ حيّا مدرك الفلاح أدركه ملاعب الرّماح ابن هشام گوید: در قرآن آیه‌ای یافتم که خبر در آن، اسم مشتّقی است و زمخشری به آن متوجّه نگردیده است همچنان که نه او متوجّه آیه سوره لقمان شده و نه ابن حاجب، وگرنه منع از آن نمی‌کرد و نه ابن مالك وگرنه به جای شعر به آن استشهاد می‌نمود، و آن قوله تعالی: «يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بادُونَ فِي الْأَعْرابِ» است و همچنین آیه‌ای یافتم که خبر در آن ظرف است، قوله تعالی: «لَوْ أَنَّ عِنْدَنا ذِكْراً مِنَ الْأَوَّلِينَ» امّا زرکشی در برهان و دمامینی قول ابن هشام را ردّ کرده‌اند، به این که لو در آیه «لَوْ أَنَّهُمْ بادُونَ فِي الْأَعْرابِ» برای تمنّی است در حالی که این‌جا، سخن از لوی امتناعیّه است و عجبتر آن‌که سیرافی قبل از زمخشری این مطلب را گفته و این استدراك از قدیم منقول از شرح ایضاح ابن خبّاز است، امّا در مظانّ خودش یافت نمی‌شود بلکه باید آن را در باب انّ مشدّده و اخواتش یافت که گوید:

سیرافی گفته است: می‌توانی بگویی: لو انّ زیدا قام لاکرمته امّا نمی‌توانی بگویی:

لو انّ زیدا حاضر لاکرمته زیرا تلفّظ به فعلی نکرده‌ای که جای این فعل را پر کند، این است کلام سیرافی که گوید: خداوند فرموده است «وَ إِنْ يَأْتِ الْأَحْزابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بادُونَ فِي الْأَعْرابِ» خبر انّ در این‌جا صفت است که بادون باشد، امّا می‌توان گفت که در این‌جا لو به معنی تمنّی است و جاری مجرای لیت است کما تقول: لیتهم بادون؛ انتهی کلام ابن خبّاز «۱».

و جواب لو یا مضارع منفی به لم است و یا ماضی منفی به ما یا ماضی مثبت، و غالب در مثبت دخول لام بر آن است، کقوله تعالی: «لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْناهُ حُطاماً».

و مجرّد از لام، قوله تعالی: «لَوْ نَشاءُ جَعَلْناهُ أُجاجاً» و غالب بر منفی، مجرّد بودن از لام است، قوله تعالی: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ ما فَعَلُوهُ».

فایده سوّم: زمخشری گوید: فرق میان لو جائنی زید لکسوته و لو جائنی لکسوته و لو انّ زیدا جاء لکسوته این است که مقصد، در اوّل، مجرّد ربط دو فعل است و تعلیق یکی به دیگری بدون تعرّض به معنی زائدی بر تعلیق ساده، و در دوّم، به تعلیق یکی

از دو معنی منضمّ گردیده، یکی نفی شکّ و شبهه در مکسوّ شدن زید قطعا، دوّم بیان این که زید مختص به این است نه غیر زید و آیه «لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ» از این باب است، امّا در مثال سوّم با وجود معانی دوّم، زیادت تأکیدی است به واسطه انّ و اشعار به آن‌که زید، حقّش آمدن است و با ترک آمدن از بهره خود غفلت کرده است و آیه «وَ لَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ» از این باب است، فتأمّل.

(۱) در فارسی، یعنی کاش.

تنبیه: لو شرطیّه برای مستقبل می‌آید

و آن جایی است که قرار دادن ان شرطیّه به جای آن جایز باشد، قوله تعالی: «وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»، «وَ لَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ» ای و ان کره و ان اعجبک «۱».

و مصدریّه هم می‌آید و آن در جایی است که جایز باشد ان مفتوحه جانشین آن گردد، و بیشتر جایی که می‌آید پس از کلمه ودّ و مشتقّات آن است، قوله تعالی: «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ»، «يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ»، «يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ».

و برای تمنّی هم می‌آید و آن در جایی است که بتوان لیت را جانشین آن ساخت، کقوله تعالی: «لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» و از این جهت است که فعل در جواب آن منصوب می‌شود.

و برای تقلیل هم می‌آید، قوله تعالی: «وَ لَوْ عَلى أَنْفُسِكُمْ».

لولا

لولا: بر چهار وجه است:

۱- حرف امتناع برای وجود است، در این صورت بر جمله اسمیّه داخل می‌شود و جواب آن اگر مثبت باشد فعلی مقرون به لام است، قوله تعالی: «فَلَوْ لا أَنَّهُ

(۱) در فارسی، و هرچند.

كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» و مجرّد از لام است، اگر منفی باشد، قوله تعالی: «وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ ما زَكى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً»، و اگر به دنبال آن ضمیری بیاید، حقّ آن است که ضمیر رفع باشد، قوله تعالی: «لَوْ لا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ» «۱».

۲- آن‌که به معنی هلّا باشد پس برای تحضیض و عرض است در مضارع، قوله تعالی: «لَوْ لا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ»، «لَوْ لا أَخَّرْتَنِي إِلى أَجَلٍ قَرِيبٍ» «۲».

و برای توبیخ و تندیم در مضارع، قوله تعالی: «لَوْ لا جاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ»، «فَلَوْ لا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ»، «وَ لَوْ لا

إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ»، «فَلَوْ لا إِذْ جاءَهُمْ بَأْسُنا تَضَرَّعُوا»، «فَلَوْ لا إِذا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ»، «فَلَوْ لا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَها» «۳».
۳- آن‌که برای استفهام باشد، هروی چنین گفته است و آیه «لَوْ لاـ أَخَّرْتَنِي» و «لَوْ لاـ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ» را از این باب شمرده و ظاهر آن است که در این دو آیه به معنی هلّاست.
۴- آن‌که برای نفی باشد، نیز هروی آن را ذکر کرده است، و آیه «فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ» را شاهد آورده است، ای فما امنت قریة ای اهلها عند مجیء العذاب فنفعها ایمانها، و جمهور این قول را درست نمی‌دانند و می گویند مراد از آیه، توبیخ بر ترک ایمان است پیش از آمدن عذاب، و مؤیّد آن قراءت ابیّ بن کعب

---

(۱) در فارسی، یعنی اگر نه چنان می‌بود که، اگر نمی‌بود.

(۲) در فارسی، یعنی اگر لا اقل.

(۳) در فارسی، یعنی پس چرا.

است که فهلّا خوانده و استثنا در این‌جا منقطع است.
فایده: از خلیل نقل شده که آنچه در قرآن از لولا هست به معنی هلّاست مگر آیه «فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ» و در آن نظری هست به استناد آنچه از آیات ذکر شد، و همچنین قوله تعالی: «لَوْ لا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ» که لولا در آن امتناعیّه است و جواب آن محذوف است ای: (لهمّ بها) و همچنین قوله تعالی: «لَوْ لا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنا لَخَسَفَ بِنا»، «لَوْ لا أَنْ رَبَطْنا عَلى قَلْبِها».
ابن ابی حاتم گوید: موسی الخطمی به ما خبر داد از هارون بن ابی حاتم از عبد الرحمن بن حمّاد از اسباط از سدّی از ابی مالک که گفت: هرچه در قرآن فلولا هست به معنی فهلّاست، مگر دو جا، قوله تعالی: «فَلَوْ لا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها» ای: (فما كانت قریة)، و قوله تعالی: «فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ» و از این‌جا مراد خلیل، معلوم می‌شود که مقصودش لولای مقرون به فاء است نه لولای مجرّد.

لو ما

لو ما: به منزله لولاست، قوله تعالی: «لَوْ ما تَأْتِينا بِالْمَلائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» مالقی گفته است: لو ما نمی‌آید مگر برای تحضیض.

لیت

لیت: حرفی است که اسم را منصوب و خبر را مرفوع می‌کند و معنای آن تمنّی است تنوخی گفته است افاده تأکید تمنّی می‌دهد. ابن هشام گوید: بیشتر برای

مستحیل به کار می‌رود «۱».
خبر لیت یا جمله فعلیّه است که فعل آن ماضی است، قوله تعالی: «يَقُولُونَ يا لَيْتَنا أَطَعْنَا اللَّهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَا» یا جمله فعلیّه‌ای که فعل آن مضارع است، قوله تعالی: «قالَ يا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ» و گاهی مضارع مجزوم، قوله تعالی: «وَ يَقُولُ يا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ

بِرَبِّی أَحَداً» و گاهی خبر آن جارّ و مجرور است، قوله تعالی: «یا لَیْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِیَ قارُونُ».
و هرگز خبر لیت و لعلّ در قرآن، جمله اسمیّه نیامده است.

لیس

لیس: فعل جامد است از این جهت بعضی قایل به حرفیّت آن شده‌اند، و معنای آن نفی مضمون جمله در حال است و به قرینه، نفی غیر حال است، و برخی گویند: برای نفی حال و غیر حال است و ابن حاجب این آیه را «أَلا یَوْمَ یَأْتِیهِمْ لَیْسَ مَصْرُوفاً عَنْهُمْ» مؤیّد آورده زیر آن نفی مستقبل است. ابن مالک گوید: برای نفی عام استغراق جنس می‌آید، مانند: لای تبرئه و این مطلبی است که از آن غفلت شده و آیه «لَیْسَ لَهُمْ طَعامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِیعٍ» از آن باب است «۲».

---

(۱) در فارسی، یعنی کاش.

(۲) در فارسی، یعنی نیست.

حرف المیم

ما

ما: بر دو قسم است: اسمیّه و حرفیّه.
امّا اسمیّه موصوله می‌آید به معنی الّذی، قوله تعالی: «ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ» و مذّکر و مؤنّث در آن یکسان است همچنین مفرد و تثنیه و جمع، غالب استعمال آن در فیما لا یعلم است و گاهی در فیمن یعلم، قوله تعالی: «وَ السَّماءِ وَ ما بَناها»، «وَ لا أَنْتُمْ عابِدُونَ ما أَعْبُدُ» أی اللّه «۱».
و در ضمیر آن مراعات لفظ و معنی جایز است و هر دو در آیه: «وَ یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لا یَمْلِکُ لَهُمْ رِزْقاً مِنَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ شَیْئاً وَ لا یَسْتَطِیعُونَ» اجتماع کرده‌اند و مستعمل در موصول معرفه است به خلاف باقی موارد.
و استفهامیّه می‌آید به معنی ایّ شیء، و با آن سؤال می‌شود از اعیان ما لا یعقل، اجناس و صفات آن، و اجناس ما یعقل و انواع صفاتشان، قوله تعالی:
«ما لَوْنُها»، «وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ»، «ما وَلَّاهُمْ»، «وَ مَا الرَّحْمنُ» «۲».
امّا از اعیان اولو العلم و العقل با آن سؤال نمی‌شود، خلافا لمن اجازه.
و امّا نقل قول فرعون: «وَ ما رَبُّ الْعالَمِینَ» برای اعلام جهالت اوست از این جهت موسی- علیه السّلام- جواب او را به صفات داده است.

---

(۱) در فارسی، یعنی آنچه.

(۲) در فارسی، یعنی چیست، چه چیز.

و در جایی که مجرور شود واجب است حذف الف آن و ابقای فتحه آن تا فرقی میان آن و موصوله باشد، قوله تعالی: «عَمَّ يَتَساءَلُونَ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ»، «فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْراها»، «لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ» «۱»، «بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ».

و شرطیّه می‌آید، قوله تعالی: «ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها»، «وَ ما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ»، «فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ» و این مای شرطیّه، منصوب است به فعل دنبال خودش.

و تعجّبیّه می‌آید، قوله تعالی: «فَما أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ»، «قُتِلَ الْإِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ» «۲». و نمونه سوّمی در قرآن ندارند مگر در قراءت سعید بن جبیر: «ما اغرّک بربّک الکریم» و محلّ ما رفع است به ابتدا و ما بعدش خبر آن است.

و آن هم نکره تامّه می‌آید، قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها» هم نکره موصوفه، مانند قوله تعالی: «نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ» «۳» ای نعم شیئا یعظکم به، و هم نکره غیر موصوفه، مانند «فَنِعِمَّا هِيَ» ای نعم شیئا هی، اینها بود احکام مای اسمیّه.

امّا مای حرفیّه به چند وجه می‌آید:

۱- نافیه، و آن یا عامله است به عمل لیس، قوله تعالی: «ما هذا بَشَراً»، «ما هُنَّ أُمَّهاتِهِمْ»، «فَما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزِينَ» و غیر از این سه نمونه در قرآن نیست، و یا غیر عامله، مانند قوله تعالی: «وَ ما تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ اللَّهِ»، «فَما**

(۱) در فارسی، یعنی چرا.

(۲) چه شگفتی‌زا است.

(۳) در فارسی، یعنی چه خوب.

رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ» «۱».

ابن حاجب گوید: و آن برای نفی حال است و مقتضای کلام سیبویه آن است که معنی تأکید دارد زیرا سیبویه، مای نافیه را جواب قد قرار داده است در اثبات همچنان‌که در قد معنی تأکید اثبات همچنان ما جواب آن قرار داده شده است.

۲- مصدریّه زمانیّه، قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» ای مدّة استطاعتکم؛ یا غیر زمانیّه، قوله تعالی: «فَذُوقُوا بِما نَسِيتُمْ» ای بنسیانکم «۲».

۳- زایده بودن برای افاده تأکید، و آن یا کافّه است، کقوله تعالی: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلهٌ واحِدٌ»، «رُبَما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كانُوا مُسْلِمِينَ»، «كَأَنَّما أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ» یا غیر کافّه، کقوله تعالی: «فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً»، «أَيًّا ما تَدْعُوا»، «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ»، «فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ»، «مَثَلًا ما بَعُوضَةً».

فارسی گوید: هرجا در قرآن شرطی بعد از ما آمده، مؤکّد به نون تأکید است چون فعل شرط با دخول مای مؤکّده شبیه فعل قسم است از آن جهت که ما، مانند لام قسم تأکید می‌کند.

ابو البقاء گوید: زیاد شدن ما از شدّت تأکید خبر می‌دهد.

فایده: هرجا ما پیش از لیس، یا لم، یا لا یا بعد از الّا واقع شود، موصوله است، قوله تعالی: «ما لَيْسَ لِي بِحَقٍّ»، «ما لَمْ يَعْلَمْ»، «لِما لا يَعْلَمُونَ»، «إِلَّا ما

(۱) در فارسی، یعنی نیست، نه.

(۲) در فارسی، یعنی هرچه، هر اندازه، در برابر.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۶۹

عَلَّمْتَنا» و هرجا بعد از کاف تشبیه واقع شود مصدریّه است، و هرجا بعد از باء واقع شود احتمال موصوله بودن و مصدریّت هر دو در آن هست، کقوله تعالی: «بِما کانُوا یَظْلِمُونَ» و هرجا ما بین دو فعل واقع شود که سابق آنها از مفاهیم علم، درایت و نظر باشد، احتمال استفهامیّه و موصوله بودن در آن می‌رود، قوله تعالی: «وَ أَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما کُنْتُمْ تَکْتُمُونَ»، «ما أَدْرِی»، «ما یُفْعَلُ بِی وَ لا بِکُمْ»، «وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ» و هرجا واقع شود قبل از الّای نافیه است، مگر در سیزده مورد، قوله تعالی: «مِمَّا آتَیْتُمُوهُنَّ شَیْئاً إِلَّا أَنْ یَخافا»، «فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ یَعْفُونَ»، «بِبَعْضِ ما آتَیْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ یَأْتِینَ»، «ما نَکَحَ آباؤُکُمْ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما قَدْ سَلَفَ»، «وَ ما أَکَلَ السَّبُعُ إِلَّا ما ذَکَّیْتُمْ»، «وَ لا أَخافُ ما تُشْرِکُونَ بِهِ إِلَّا»، «وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ إِلَّا»، «ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا»، (مکرّر در سوره هود)، «فَما حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِی سُنْبُلِهِ إِلَّا»، «ما قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا»، «وَ إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ»، «وَ ما بَیْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ».

ماذا

ماذا: بر چند وجه می‌آید:

۱- آن‌که استفامیّه باشد و ذا موصوله و آن ارجح دو وجه است در قوله تعالی: «وَ یَسْئَلُونَکَ ما ذا یُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ» زیرا اصل در استفهام، آن است که جواب فعلیّه به فعلیّه داده شود و جواب اسمیّه به اسمیّه «۱».

(۱) در فارسی، یعنی چه چیز.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۷۰

۲- آن‌که ما استفهامیّه باشد و ذا اشاره.

۳- آن‌که ماذا، همه‌اش استفهامیّه باشد مرکّبا و آن ارجح دو وجه است در قوله تعالی: «ما ذا یُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ» در قراءت نصب.

۴- آن‌که ماذا همه‌اش اسم جنس باشد به معنای شیء، یا موصول باشد به معنی الّذی.

۵- آن‌که ما زایده باشد و ذا اشاره.

۶- آن‌که ما استفهامیّه باشد و ذا زایده.

متی

متی: استفهام زمانی است، کقوله تعالی: «مَتی نَصْرُ اللَّهِ» و گاهی شرط است، متی به معنی شرطیّه در قرآن نیامده و در قرآن همه‌جا برای مستقبل آمده است و جمله‌ها همه محکی از قولند «وَ یَقُولُونَ مَتی هذَا الْوَعْدُ»، «حَتَّی یَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ مَتی نَصْرُ اللَّهِ»، «وَ یَقُولُونَ مَتی هذَا الْفَتْحُ»، «وَ یَقُولُونَ مَتی هُوَ» «۱».

مع

اشاره

مع: اسم است به دليل مجرور شدنش به من در قراءت بعضى در قوله تعالى:
«هذا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ» كه در اين‌جا به معنى عند است و أصل آن براى مكان اجتماع

---

(۱) در فارسى، يعنى كى.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۱۷۱

يا وقت اجتماع است، قوله تعالى: «وَ دَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيانِ»، «أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً»، «لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى» «۱».
گاهى مجرّد اجتماع و اشتراك از آن مراد است بدون ملاحظه زمان و مكان، قوله تعالى: «وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ».
زركشى گويد: كمال معيّت اشتراك است در امرى مشترك بدون قيد زمان و آن در اعمال معنويّه بسيار است، قوله تعالى: «يا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ»، «وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»، «يَوْمَ لا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ» يعنى الّذين شاركوه فى الايمان.

تنبيه:

زركشى فراموش كرده است كه مكان را بر جمله بدون قيد زمان اضافه كند و از همين مورد است، قوله تعالى: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ» و همچنين «إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً» كه مقصود از آن معيّت و مجاورت زمانى و مكانى نيست بلكه معيّت در هدف و در طريق خاص هدف است.
و در مانند قوله تعالى: «إِنِّي مَعَكُمْ»، «إِنَّ اللَّهَ مَعَنا»، «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ» مراد معونه، حظّ، حفظ و علم است.

---

(۱) در فارسى، يعنى با، همراه.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۱۷۲

من

اشاره

من: حرف جرّ است داراى معانى زير:
۱- آن‌كه اشهر آنهاست ابتداى غايت است چه زمانى و چه مكانى چه غير اينها، مانند قوله تعالى: «مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى»، «مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ»، «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ» «۱».
۲- تبعيض، كه جانشين بعض مى‌شود، قوله تعالى: «حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» «۲».
۳- تبيين، و غالبا بعد از ما و مهما واقع مى‌شود، قوله تعالى: «ما يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلا مُمْسِكَ لَها»، «ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ»، «مَهْما تَأْتِنا بِهِ مِنْ آيَةٍ» و كمتر بعد غير اينها، قوله تعالى: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ»، «أَساوِرَ مِنْ ذَهَبٍ».
۴- تعليل، قوله تعالى: «مِمَّا خَطِيئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً»، «يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» «۳».

۵- فصل به مهمله و آن در جایی است که بر یکی از متضادین داخل شود، قوله تعالی: «يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ»، «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ».

۶- بدل، قوله تعالی: «أَ رَضِيتُمْ بِالْحَياةِ الدُّنْيا مِنَ الْآخِرَةِ»، «لَجَعَلْنا مِنْكُمْ

---

(۱) در فارسی، یعنی از.

(۲) در فارسی، یعنی بخشی از.

(۳) در فارسی، یعنی از جهت، از بابت.

مَلائِكَةً فِي الْأَرْضِ» أی بدلکم «۱».

۷- تنصیص بر عموم، قوله تعالی: «وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا اللَّهُ» زمخشری گوید: آن به معنی لا است در «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» برای افاده معنی استغراق «۲».

۸- به معنی باء، قوله تعالی: «يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ» ای بطرف خفی.

۹- به معنی علی، قوله تعالی: «وَ نَصَرْناهُ مِنَ الْقَوْمِ» ای علیهم «۳».

۱۰- به معنی فی، قوله تعالی: «إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ» ای فیه.

۱۱- به معنی عن، قوله تعالی: «قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هذا» «۴».

۱۲- به معنی عند، قوله تعالی: «تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً» ای عنده «۵».

۱۳- تأکید، و آن زایده است در نفی، نهی و استفهام، قوله تعالی: «وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُها»، «ما تَرى فِي خَلْقِ الرَّحْمنِ مِنْ تَفاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرى مِنْ فُطُورٍ» و بعضی معنی تأکیدی را در صورت ایجاب هم جایز شمرده‌اند، و قوله تعالی: «وَ لَقَدْ جاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ»، «يُحَلَّوْنَ فِيها مِنْ أَساوِرَ»، «وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِيها مِنْ بَرَدٍ»، «يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ» را از این باب دانسته‌اند.

فایده: ابن ابی حاتم از طریق سدّی از ابن عبّاس روایت کند که گفت:

---

(۱) در فارسی، یعنی به جای.

(۲) در فارسی، یعنی هیچ.

(۳) در فارسی، یعنی با.

(۴) در فارسی، یعنی در.

(۵) در فارسی، یعنی نزد.

اگر آنگاه که ابراهیم دعا می‌کرد و می‌گفت: «فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ» گفته بود: فاجعل افئدة النّاس هر آینه یهود و نصاری برای زیارت خانه ازدحام می‌کردند، امّا گفت: «أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ» و مخصوص ساخت افرادی را که مؤمنین باشند و این مطلب معلوم می‌دارد که صحابیان، معنی تبعیض را از من می‌فهمیده‌اند.

توضیح: استغراب از فهم صحابه غریب است

زیرا همه عربها تبعیض را در این مورد می‌فهمیده‌اند.
صاحب کشّاف نکته جالبی بکار برده است، و آن این‌که خداوند در وعده به مؤمنین برای غفران، من را بکار نبرد، قوله تعالی: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيداً يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ»، «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ» الی قوله «يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» امّا در خطاب به کفّار، در سوره ابراهیم، احقاف و نوح فرمود: «لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ» و آن نیست مگر برای تفاوت در دو خطاب به تفاوت مخاطبین.

من

من: به فتح اوّل نمی‌آید جز اسم، پس موصوله می‌آید، کقوله تعالی: «وَ لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَنْ عِنْدَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ» «۱».

(۱) در فارسی، یعنی آن‌که، کسی که، آن کسی که، هر کس.

و شرطیّه، کقوله تعالی: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ».
و استفهامیّه، کقوله تعالی: «مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا» «۱».
و نکره موصوفه، کقوله تعالی: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ» ای فریق یقول، و در این‌جا مانند ما است در یکسان بودن مذکّر، مؤنّث، مفرد، تثنیه و جز اینها، و غالبا در من یعقل استعمال می‌شود به عکس ما، و نکته‌اش آن‌که ما در کلام بیشتر واقع می‌شود از من، و ما یعقل از من یعقل بیشتر است از آن جهت آن را که معنی بیشتر دارد به مورد بیشتر دادند و آنچه کمتر برای کمتر، تا مشاکله درست باشد.
ابن انباری گوید: اختصاص من به من یعقل و ما به غیر من یعقل در من و مای موصوله، نه شرطیّه از آن است که شرط، استدعای فعل دارد و بر اسما داخل نمی‌شود.

مهما

مهما: شرط است برای چیزی که جز به زمان تعقّل نمی‌شود، قوله تعالی:
«مَهْما تَأْتِنا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنا» و در آن معنی تکرار هست، و از این جهت است که بعضی گویند: اصل آن مای شرطیّه و مای زایده است، الف اوّلی به هاء تبدیل شده برای رفع تکرار «۲».
درباره عود ضمیر به آن، زمخشری گوید: در «مَهْما تَأْتِنا بِهِ» ضمیر به و ضمیر بها به مهما عائد می‌شود حملا بر لفظ و معنی.

(۱) در فارسی، یعنی کی، چه کسی.
(۲) در فارسی، یعنی هرگاه.

حرف النّون

ن

ن: بر چند وجه می‌آید:

۱- اسم، و آن ضمیر نسوه است، قوله تعالی: «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَ قُلْنَ».

۲- حرف، و آن بر دو قسم است:

اوّل- نون تأکید ثقیله، قوله تعالی: «لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرِينَ».

دوم- نون تأکید خفیفه، قوله تعالی: «وَ لَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرِينَ» که آن را در رسم الخط «لَيَكُوناً» به تنوین می‌نویسند «۱».

و قوله تعالی: «لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ» و غیر از این دو مورد در قرآن، نون خفیفه نیامده است.

۳- نون وقایه، که به یاء متکلّم ملحق می‌شود و منصوب به فعل است، مانند قوله تعالی: «فَاعْبُدْنِي»، «لَيَحْزُنُنِي» یا ملحق به حرف می‌شود، قوله تعالی: «يا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ»، «إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ» و نونی که به لدن مجرور می‌شود، قوله تعالی: «مِنْ لَدُنِّي عُذْراً» یا به من، قوله تعالی: «وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي» یا به عن، قوله تعالی:

«ما أَغْنى عَنِّي مالِيَهْ».

---

(۱) در سیاق فارسی، یعنی البتّه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۷۷

نون تنوین

تنوین: نونی است که لفظا هست امّا خطّا نیست، و اقسام آن به شرح زیر است:

۱- تنوین تمکین، و آن به اسماء معرب، لاحق می‌شود، قوله تعالی: «هُدىً وَ رَحْمَةً»، «وَ إِلى عادٍ أَخاهُمْ هُوداً»، «أَرْسَلْنا نُوحاً».

۲- تنوین تنکیر، و آن به اسمای افعال ملحق می‌شود تا فرق میان نکره و معرفه آنها بگذارد، مانند تنوین «أُفٍّ لَكُما»، و «هَيْهاتَ» در قراءت آن که به تنوین خوانده است.

۳- تنوین مقابله، و آن به جمع مؤنّث سالم ملحق می‌شود، کقوله تعالی:

«مُسْلِماتٍ مُؤْمِناتٍ قانِتاتٍ تائِباتٍ عابِداتٍ سائِحاتٍ».

۴- تنوین عوض که یا به جای حرف آخر مفاعل معتلّ می‌آید، کقوله تعالی:

«وَ لَيالٍ عَشْرٍ»، «وَ مِنْ فَوْقِهِمْ غَواشٍ» که لیالی و غواشی بوده‌اند، یا به عوض اسم مضاف الیه به لفظ کلّ یا بعض یا ایّ، کقوله تعالی: «وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»، «فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ»، «أَيًّا ما تَدْعُوا» یا به عوض جمله مضاف به اذ، قوله تعالی: «وَ أَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ» ای حین اذ بلغت الرّوح الحلقوم یا عوض از اذا، قوله تعالی: «وَ إِنَّكُمْ إِذاً لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ» ای اذا غلبتم.

۵- تنوین فواصل که در غیر قرآن آن را ترنّم گویند که بدل از حرف اطلاق است، و در اسم، فعل و حرف می‌آید و زمخشری و دیگران از این باب شمرده‌اند:

«وَ اللَّيْلِ إِذا يَسْرِ»، «قَوارِيرَ»، «كَلَّا سَيَكْفُرُونَ» در قراءت تنوین «إِذا» و «قَوارِيرَا» و «كُلا».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۷۸

نعم

نعم: حرف جوابی است که برای تصدیق مخبر، وعده به طالب و اعلام به مستخبر می‌آید و بدل کردن عین آن به حاء، کسره عین و کسره نون و عین هر دو لغاتی است در آن.

نعم در اثبات و نفی تقریر می‌کند، اگر گویی احضر محمّد؟ و گویند: نعم؛ یعنی حاضر شده است و اگر گویی الم یحضر محمّد؟ و گویند: نعم؛ یعنی، حاضر نشده است، قوله تعالی: «فَهَلْ وَجَدْتُمْ ما وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قالُوا نَعَمْ»، «قُلْ نَعَمْ وَ أَنْتُمْ داخِرُونَ» «۱».

نعم

نعم: بر وزن بئس، فعل غیر متصرّفی است برای انشای مدح، قوله تعالی:

«وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ»، «وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلى وَ نِعْمَ النَّصِيرُ» «۲».

نعمّا

نعمّا: اصل آن نعم ما می‌باشد، عین را تبعا للنّون مکسور، و بعدا دو میم را

---

(۱) در اثبات فارسی، یعنی بله، امّا در نفی تقریر نمی‌کند و در جواب آیا محمّد حاضر نشده اگر گفتند: بله یعنی حاضر شده.

(۲) در فارسی، یعنی چه خوب.

مدغم ساختند و در کتابت وصل نمودند، قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ سَمِيعاً بَصِيراً» ای نعم ما یعظکم به.

حرف الهاء

الهاء

هاء: اسمی است برای ضمیر غایب که در حال جرّ و نصب به کار می‌رود قوله تعالی: «قالَ لَهُ صاحِبُهُ وَ هُوَ يُحاوِرُهُ» و حرفی است برای غایب که به یای سکت لاحق می‌شود، مانند قوله تعالی: «ما هِيَهْ»، «حِسابِيَهْ»، «كِتابِيَهْ»، «سُلْطانِيَهْ»، «لَمْ يَتَسَنَّهْ».

ها

ها: اسم فعلی است به معنی خذ، و مدّ الف آن جایز است و در آن صورت در تثنیه و جمع متصرّف می‌شود، قوله تعالی: «هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَهْ» و اسم ضمیر برای مؤنّث می‌آید، قوله تعالی: «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها» و نیز حرف تنبیه، پس بر اشاره داخل می‌شود مانند هؤلاء، هذان خصمان، هاهنا و بر ضمیر رفع که به اشاره از آن خبر داده شده است، قوله تعالی: «ها أَنْتُمْ أُولاءِ» و بر ایّ درندا، قوله تعالی:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ» «۱».

(۱) در فارسی، بگیر معنی می‌دهد.

هات

هات: فعل امر است و متصرّف نیست، از این جهت بعضـی گفته‌اند: اسم فعل است به معنی احضره او قرّبه تقول: هات الکتاب یا رجل و هاتیه یا امرأة.

تثنیه و جمع هم از آن می‌آید، قوله تعالی: «تِلْکَ أَمانِیُّهُمْ قُلْ هاتُوا بُرْهانَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ» «۱».

هاتـان از هـای تنبیهیّه و تـان اشاره تألیف شـده است برای اشاره به دو مؤنّث، قوله تعالی: «إِنِّی أُرِیـدُ أَنْ أُنْکِحَکَ إِحْـدَی ابْنَتَیَّ هاتَیْنِ».

هذا

هذا: مؤلّف است از های تنبیهیّه و ذای اشاره، قوله تعالی: «هذا ذِکْرُ مَنْ مَعِیَ» «۲».

هذان: مؤلّف از های تنبیهیّه و ذان اشاره به دو مذکّر، قوله تعالی: «إِنْ هذانِ لَساحِرانِ».

هکـذا: لفظی است مؤلّف از های تنبیهیّه و کاف تشبیه برای اشاره به مفرد مذکّر، قوله تعالی: «فَلَمَّا جاءَتْ قِیلَ أَ هکَذا عَرْشُکِ» «۳».

(۱) در فارسی، یعنی بیار.

(۲) در فارسی، یعنی این، این است.

(۳) در فارسی، یعنی این چنین.

هل

هـل: حرف استفهام است که بـا آن طلب تصـدیق می‌شـود نه تصوّر. و بر منفی، انّ، اسـمی که بعـد از آن غالبـا فعلی است، بر عاطف و شـرط داخل نمی‌شود، ابن سـیّد گوید: فعل با آن نمی‌آید مگر مستقبل، امّا این گفته مردود است به قوله تعالی: «فَهَلْ وَجَدْتُمْ ما وَعَدَ رَبُّکُمْ حَقًّا» «۱».

و به معنی قد هم می‌آید، قوله تعالی: «هَلْ أَتاکَ حَدِیثُ الْغاشِیَةِ»، «هَلْ أَتاکَ حَدِیثُ مُوسی»، «هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ» «۲».

و به معنی نفی هم می‌آید، قوله تعالی: «هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ».

و به معنی الا، قوله تعالی: «هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالًا».

و به معنی امر، قوله تعالی: «فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ».

و به معنی سؤال، قوله تعالی: «هَلْ مِنْ مَزِیدٍ».

و به معنی تمنّی، قوله تعالی: «هَلْ فِي ذٰلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ».
و به معنی ادعوک، قوله تعالی: «هَلْ لَکَ إِلی أَنْ تَزَکَّی».

هلمّ

هلمّ: دعا است به سوی چیزی و در آن دو قول هست «۳»:

---

(۱) در فارسی، یعنی آیا.

(۲) در فارسی، یعنی هر آینه.

(۳) در فارسی، یعنی بیایید.

۱- اصل آن، هاء و لم است از: لأمت الشيء اذا اصلحته، الف افتاده و باقی ترکیب یافته است.
۲- اصل آن، هل ام است مثل آن‌که گفته باشند: هل لک فی کذا امّه ای قصدا پس ترکیب شده‌اند و در لغت حجاز آن را در تثنیه و جمع به حال خود باقی می‌گذارند.

هنا

هنا: اسمی است که به مکان نزدیک اشاره می‌کند و لام و کاف بر آن داخل می‌شود آنگاه معنی اشاره بعید دارد، قوله تعالی: «هُنالِکَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ» «۱».
گاهی با آن به زمان اشاره می‌شود، قوله تعالی: «هُنالِکَ تَبْلُوا کُلُّ نَفْسٍ ما أَسْلَفَتْ»، «هُنالِکَ دَعا زَکَرِيَّا رَبَّهُ».
گاهی های تنبیه بر آن درمی‌آید، و اشاره در آن به قریب است، قوله تعالی:
«يَقُولُونَ لَوْ کانَ لَنا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ما قُتِلْنا هاهُنا».

هیت

هیت: اسم فعلی است به معنی اسرع و بادر و در آن لغاتی است که با بعضی از آنها قراءاتی شده است به فتح هاء و تاء، به کسر هر دو، به فتح هاء و کسر تاء، به فتح هاء و ضمّ تاء و هئت بر وزن جئت و آن فراخواندن به اصرار است برای امری که

---

(۱) در فارسی، این‌جا.

قائل از او می‌خواهد، قوله تعالی: «وَ غَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَ قالَتْ هَيْتَ لَکَ» «۱».

هیهات

هیهات: اسم فعلی است به معنی بعد، قوله تعالی: «هَيْهاتَ هَيْهاتَ لِما تُوعَدُونَ» زجّاج گفته است: البعد لما توعدون، امّا درست

نیست، و به واسطه لام، در این غلط افتاده و تقدیرش بعد الامر لما توعدون است و بهتر از آن این است که لام برای تبیین فاعل باشد، و در آن لغاتی هست به فتح و کسر و ضمّ با تنوین و بی تنوین «۲».

حرف الواو

الواو

واو: به سه وجه می‌آید:

۱ جارّه، و آن واو قسم است، قوله تعالی: «وَ اللَّهِ رَبِّنا ما كُنَّا مُشْرِكِينَ».

۲ ناصبه، و آن را واو مع گویند که مفعول معه را منصوب می‌کند به رأی قومی، قوله تعالی: «فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكاءَكُمْ» و نمونه دیگر در قرآن ندارد.

و همچنین منصوب می‌کند مضارعی را که در جواب نفی باشد، قوله تعالی:

«وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمَ الصَّابِرِينَ» یا در جواب طلب باشد، قوله

---

(۱) در فارسی، یعنی زود باش، چه شده است ترا.

(۲) در فارسی، یعنی چه دور است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۸۴

تعالی: «يا لَيْتَنا نُرَدُّ وَ لا نُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا وَ نَكُونَ».

و همچنین واو صرف، و معنایش نزد نحویّون آن است که فعلی اقتضای اعراب دارد و این واو آن را به نصب برمی‌گرداند، قوله تعالی: «أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ» در قراءتی که «يَسْفِكُ» را به نصب کاف خوانده‌اند.

و امّا واو غیر عامله، دارای اقسامی است:

اوّل: واو عطف و آن برای مطلق جمع می‌آید و گاهی چیزی را با صاحبش جمع می‌کند، قوله تعالی: «فَأَنْجَيْناهُ وَ أَصْحابَ السَّفِينَةِ» یا به سابقش، قوله تعالی:

«أَرْسَلْنا نُوحاً وَ إِبْراهِيمَ» یا به لاحق، قوله تعالی: «يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ».

و واو عطف با سایر حروف عطف در چند مورد اختلاف دارد:

۱- قرین شدن به امّا، قوله تعالی: «إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً» و به لا- پس از نفی، قوله تعالی: «وَ ما أَمْوالُكُمْ وَ لا أَوْلادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنا زُلْفى» و به لكن، قوله تعالی: «وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ».

۲- عطف می‌کند آحاد را بر عشرات مانند: نيّف و ثلاثين، و عامّ را بر خاصّ و خاصّ را بر عامّ، قوله تعالی: «مَلائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكالَ»، «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ».

و عطف می‌کند، شیء را بر مرادفش، قوله تعالی: «صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ»، «إِنَّما أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ» و نیز عطف کند مجرور را بر جارّ، قوله تعالی: «بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ».

۳- گویند: به معنی او هم می‌آید، و مالك آیه «إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۸۵

وَ الْمَساكِينِ» را بر آن حمل کرده است.
و برای تعلیل هم می‌آید، که خارزنجی واو داخله بر افعال منصوبه را از آن باب دانسته است.
دوّم از اقسام واو: واو استیناف است قوله تعالی: «ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ»، «لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحامِ ما نَشاءُ»، «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ»، «مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلا هادِيَ لَهُ»، «وَ يَذَرُهُمْ» به رفع «نقرّ» زیرا اگر عاطفه بود باید منصوب می‌شد عطفا بر «لنبیّن» همچنین در و «اجل» به رفع که اگر عطف بود می‌باید منصوب باشد و همچنین در «وَ يُعَلِّمُكُمُ»، «وَ يَذَرُهُمْ» که اگر معطوف بودند می‌باید مجزوم باشند.
سوّم از اقسام واو: واو حالیّه است که بر جمله اسمیّه داخل می‌شود، قوله تعالی: «وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ»، «يَغْشى طائِفَةً مِنْكُمْ وَ طائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ»، «لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ» «۱».
زمخشری معتقد است، که داخل می‌شود بر جمله‌ای که صفت تأکیدکننده باشد برای ثبوت صفت للموصوف، کقوله تعالی: «وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ» که بر «ثامنهم کلبهم» داخل شده که در حکم صفت برای سبعه است و تأکید می‌کند صفت ثامنیّت کلب را برای سبعه.
چهارم- واو ثمانیه، که بعضی گویند: عرب پس از شمردن تا هفت، برای هشت واو می‌آورد، کقوله تعالی: «سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رابِعُهُمْ» الی قوله تعالی:

---

(۱) در سیاق فارسی، یعنی و حال آن‌که.

«وَ يَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَ ثامِنُهُمْ» و قوله تعالی: «التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ» و حق آن است که همان واو عاطفه است.
پنجم- زایده بودن، قوله تعالی: «فَلَمَّا أَسْلَما وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَ نادَيْناهُ أَنْ يا إِبْراهِيمُ».
ششم- واو ضمیر، مذکور در اسم یا فعل، مانند: «الْمُؤْمِنُونَ»، «وَ إِذا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ».
هفتم- واو مبدله از همزه استفهام، مانند قراءت قنبل: «وَ إِلَيْهِ النُّشُورُ»، «وامنتم» به جای ءامنتم.

ویکانّ

ویکانّ: کسائی گوید: کلمه ندامت و تعجّب است و أصل آن ویلك است، و کاف ضمیر مجرور است، اخفش گفته: وی اسم فعلی است به معنی اعجب و کاف حرف خطاب است و آن بر اضمار لام است در قوله تعالی: «وَيْكَأَنَّهُ لا يُفْلِحُ الْكافِرُونَ» ای اعجب لانّ اللّه. خلیل گوید: «وی کلمه جداگانه‌ای است و کانّ کلمه جداگانه‌ای برای تحقیق نه تنبیه» «۱».
ابن انباری گفته است سه احتمال هست:
اوّل- آن‌که ویک حرف و انّه حرف دیگر باشد به معنی الم تر.

---

(۱) در فارسی، یعنی شگفتا گویی.

دوّم- آن‌که از حیث لفظ چنین باشد، امّا معنی آن ویلک باشد.

سوّم- آن‌که وی حرفی برای تعجّب باشد و کانّ حرف دیگر و وصل آنها از کثرت استعمال باشد، مانند وصل «یَا بْنَ أَمَّ».

ویل

ویل: اصمعی گوید: ویل برای تقبیح است، قوله تعالی: «وَ لَکُمُ الْوَیْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» گاهی هم در موضع تفجّع و تحسّر می‌آید، مانند: «یا وَیْلَتَنا»، «یا وَیْلَنا» از عایشه نقل کنند که گفت: یک‌بار پیغمبر به من فرمود: ویحک، و من جزع کردم، پیغمبر فرمود: یا حمیرا! انّ ویحک او ویک رحمهٔ، فلا تجزعی منها و لکن اجزعی من الویل «۱».

حرف الیاء

یا

یا: حرفی است برای نـدای بعیـد حقیقهٔ یا حکما، و این اکثر استعمالات آن است، در وقت حـذف جز یاء را تقـدیر نمی‌کنند، قوله تعالی: «رَبِّ اغْفِرْ لِی»، «یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هـذا» و نام خداوند و ایّها جز به آن ندا کرده نمی‌شود، قوله تعالی: «یا رَبِّ»، «یا أَیُّهَا الَّذِینَ».

---

(۱) در فارسی، یعنی وای بر.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۸۸

زمخشری گوید: افاده تأکید می‌کند و آگاه می‌سازد که خطاب دنباله آن مورد اعتناست و برای تنبیه هم می‌آید، هم بر فعل داخل می‌شود هم بر حرف، قوله تعالی:

«أَلَّا یَسْجُدُوا» که در قراءتی «الا یا سجدوا» خوانده‌اند و یاء را حرف تنبیه می‌دانند، و قوله تعالی: «یا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۸۹

بخش دوم علوم بلاغت

اشاره

«وَ قُلْ لَهُمْ فِی أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِیغاً» قرآن مجید

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹۱

علوم بلاغت

بلیغ، در لغت به معنی رسا است؛ و کلام بلیغ، کلامی است که در رسانـدن مراد و مقصود متکلّم به سامع، وافی و رسا باشـد و این رسا بودن درجاتی دارد، و کلام ابلغ کلامی است که مراد و مقصود را در قالبی که بهتر از آن نمی‌توان ساخت بیاورد؛ و البتّه ابلغ بودن، صفت خاصّ قرآن و یکی از وجوه اعجاز آن است.

علوم معانی، بیان و بدیع را روی هم رفته علوم بلاغت می گویند.

و برای پی بردن، به بلاغت و اعجاز قرآن و تفسیر آن آگاهی از علوم بلاغت واجب است، و یکی از شرائط مفسّر، دانستن علوم بلاغت است، آن هم در حدّ کامل؛ و کتابهای بسیار مفصّل و سودمندی دراین‌باره از جانب علمای بزرگ اسلام- شکر اللّه مساعیهم- تألیف و مورد استفاده مفسّران است.

و ما مختصرا نمونه‌ای از موارد توقّف تفسیر قرآن بر علوم بلاغت را یاد می‌کنیم تا واضح و مبرهن گردد که بدون آگاهی بر علوم بلاغت فهم کامل قرآن، امکان‌پذیر نخواهد بود.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹۲

عامّ و خاصّ

اشاره

عام؛ لفظی است که جمیع افراد صالح برای انطباق را شامل می‌شود و صیغه‌های آن به شرح زیر است:

اوّل- لفظ کلّ در اوّل کلام، مانند قوله تعالی: «کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ» «۱».

یا تابع مبتدأ بودن کلّ، مانند قوله تعالی: «فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» «۲».

دوم- الّذی، الّتی، و تثنیه و جمع آنها، مانند قوله تعالی: «وَ الَّذِی قالَ لِوالِدَیْهِ أُفٍّ لَکُما» زیرا مراد تمام افرادی است که این قول از ایشان صادر می‌شود به دلیل آیه بعد از آن «أُولئِکَ الَّذِینَ حَقَّ عَلَیْهِمُ الْقَوْلُ» «۳».

و مانند: «وَ اللَّاتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِکُمْ» و مانند «وَ الَّذانِ یَأْتِیانِها مِنْکُمْ فَآذُوهُما».

سوّم- ایّ، ما و من در هر سه حالت شرط استفهام و موصول، مانند قوله تعالی: «أَیًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی» «۴» و مانند: «إِنَّکُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» و مانند: «مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ» «۵».

چهارم- جمع مضاف، مانند قوله تعالی: «یُوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلادِکُمْ».

---

(۱) در فارسی، یعنی هر کس که، همه کسانی که.

(۲) در فارسی، یعنی همه.

(۳) در فارسی، یعنی آن‌چنان کسی که.

(۴) در فارسی، یعنی هر کس را که.

(۵) در فارسی، یعنی و هر کس. قرآن ثقل اکبر متن ۱۹۳ عام و خاص ..... ص : ۱۹۲

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹۳

پنجم- جمع معرّف به الف و لام، مانند قوله تعالی: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ».

ششم- اسم جنس مضاف، مانند قوله تعالی: «فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ».

هفتم- اسم جنس معرّف به الف و لام، مانند قوله تعالی: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» و مانند: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ».

هشتم- نکره در سیاق نفی و نهی، مانند قوله تعالی: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» و مانند: «فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ» «۱».

نهم- نکره در سیاق شرط، مانند قوله تعالی: «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللَّهِ» «۲».

دهم- نکره در سیاق امتنان، مانند قوله تعالی: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً».

عام بر چهار گونه است:

اوّل: عام باقى بر عموم كه امثله آن در قرآن بسيار است، مانند قوله تعالى:

«وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، «إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً» «وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً» كه اين همه آيات در مورد غير احكام است، زيرا در مورد احكام تخصيص بسيار است و كمتر عامّى است كه گمان تخصيص در آن نرود تا آن‌جا كه گفته‌اند: (ما من عام الّا و قد خصّ). در همه مثالهاى ذيل چون گمان تخصيص مى‌رود نمى‌توانند عامّ باقى بر عموم باشند.

---

(۱) در فارسى، يعنى نيست فلانى.

(۲) در فارسى، يعنى و اگر احدى و اگر يكى.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۱۹۴

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ» كه در مورد غير مكلّف تخصيص مى‌يابد.

و همچنين، قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» كه در حالت اضطرار مخصّص است و هم در مورد ميته ماهى و ملخ كه حرام نيست.

سيوطى در اتقان گويد: «براى مثال عامّ باقى بر عموم از احكام فقط اين آيه را يافتم «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ».

دوّم: از اقسام عامّ، عامّى است كه مراد از آن خصوص باشد.

سوّم: از اقسام عامّ، عامّى است كه مخصوص شده باشد.

علماى فنّ در مورد اين دو قسم از عامّ، فرقهايى قايل شده‌اند، به اين شرح:

۱- آن‌كه عامّ مراد به الخصوص شامل جميع افراد نيست نه از جهت رسايى لفظ و نه از حيث حكم و قرينه، اين عدم شمول عقلى است، مانند قوله تعالى:

«الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِيماناً» در اين‌جا مراد از لفظ ناس اول، نعيم بن مسعود يا اعرابى ديگر از طايفه خزاعه است و قرينه خاصّ بودن ناس اوّل لفظ ناس دوّم است زيرا معقول نيست كه همه ناس به بعضى از ناس الّذين بگويند كه همه ناس عليه شما قيام كرده‌اند.

۲- آن‌كه عامّ مراد به الخصوص استعمالش قطعا مجازى است زيرا لفظ از موضوع له اوّلى خارج شده است، امّا اقوال در مورد مجازى بودن عامّ مخصّص مختلف است و أصحّ آنها حقيقت بودن آن است، زيرا تناول لفظ درباره بعض باقى مانده، عينا مانند تناول آن است در حالت بلا تخصيص و اين تناول حقيقى است اتّفاقا پس آن تناول بعد از تخصيص هم بايد حقيقى باشد.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۱۹۵

۳- آن‌كه قرينه در عامّ مراد به الخصوص، عقلى است امّا در عامّ مخصوص، لفظى.

۴- آن‌كه قرينه در عامّ مراد به الخصوص از آن منفك نمى‌شود امّا از عامّ مخصوص گاهى منفكّ مى‌شود.

۵- در عام مراد به الخصوص اراده واحد از لفظ عام جايز است امّا در عام مخصوص مورد خلاف است.

مثالهاى ديگر براى عام مراد به الخصوص، قوله تعالى: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلى ما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» كه مراد پيغمبر اكرم است، و عقلاـ عامّه ناس نمى‌توانند محسود باشند، و قوله تعالى: «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفاضَ النَّاسُ» كه مقصود ابراهيم خليل است.

و امثله برای عامّ مخصوص شده، در قرآن بسیار است و از امثله منسوخ بیشتر است.

توضیح: مخصّص برای عامّ یا متّصل است یا منفصل،

و متّصل بر پنج نوع است:

اوّل- استثناء، مانند قوله تعالی: «وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً ... إِلَّا الَّذِینَ تابُوا» الآیه، «وَ الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ ... إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ»، «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ»، «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ».

دوّم- تخصیص به وصف، مانند قوله تعالی: «وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹۶

مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ».

سوّم- تخصیص به شرط، مانند قوله تعالی: «وَ الَّذِینَ یَبْتَغُونَ الْکِتابَ مِمَّا مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ فَکاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِیهِمْ خَیْراً»، «کُتِبَ عَلَیْکُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّةُ» الآیة.

چهارم- وصول به غایت، مانند قوله تعالی: «قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ» الی قوله تعالی: «حَتَّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ»، و قوله تعالی: «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ»، «وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ».

پنجم- در مورد بدل بعض از کلّ، مانند قوله تعالی: «وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا».

امّا مخصّص منفصل، مخصّصی است در آیه دیگر در جای دیگر یا حدیثی یا اجماعی یا قیاسی و مانند آنها که آن عام را تخصیص داده باشد.

از مثالهای تخصیص منفصل در قرآن، قوله تعالی: «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ» که بقوله تعالی: «إِذا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ» و بقوله تعالی: «وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» تخصیص یافته است.

همچنین در آیه «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ» که عموم حرمت میته بقوله تعالی: «أُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعامُهُ» تخصیص یافته و حلّیّت میته سمک از این تخصیص است، همچنین حرمت عامّ دم با قوله تعالی: «أَوْ دَماً مَسْفُوحاً» تخصیص یافته است و عام «فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ» با آیه «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹۷

أُمَّهاتُکُمْ» الآیه، تخصیص یافته است، در این مورد مخصوص می‌توان گفت: حرمت امّهات و غیره از تخصیص به وصف است که ما لم یطب لکم کالامّهات و غیرها فلا تنکحوها.

و خروج آن اگر به مفهوم وصف نباشد، به عدم دخول در عامّ است که آن را از مورد امر انکحوا خارج می‌سازد.

از مثالهای تخصیص یافته به حدیث آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» است که بیعهای فاسد به دلیل احادیث وارده از آن خارج است و امثله آن بسیار است.

از امثله عامّ قرآن مخصوص شده به اجماع، آیه مواریث است که اجماعا رقیق از آن خارج است.

تنبیه: گاهی عموم اخبار، به‌خصوص قرآن تخصیص داده می‌شود

و امثله آن نادر است و از آن جمله حدیث (امرت ان اقاتل النّاس حتّی یقولوا لا اله الّا اللّه) که مخصوص شده بآیه «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ».

مسأله: هرگاه عامّ برای مدح یا ذمّ آمده بود آیا باقی بر عموم خواهد ماند یا نه؟ اقوال مختلفی هست:

۱- باقی خواهد ماند زیرا صارفی از آن نیست و فرقی بین عامّ و مدح یا ذمّ نیست.

۲- باقی نخواهد ماند زیرا برای عموم نیامده بلکه برای مدح یا ذمّ آمده.

۳- که صحیحتر است آن است که برای عموم است اگر عامّ دیگر معارض آن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹۸

نباشد که آن عامّ برای مدح یا ذمّ نباشد و اگر معارض بود عامّ نخواهد بود، مثال عامّ بودن و نبودن معارض، قوله تعالی: «إِنَّ الْأَبْرارَ لَفِي نَعِيمٍ وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ».

و مثال معارض داشتن، قوله تعالی: «وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ» که در ظاهر جمع بین الاختین به ملک یمین را شامل است امّا معارض است با قوله تعالی: «وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» که شامل جمع بین الاختین بملک یمین هم هست در صورتی که این عامّ معارض که «أَنْ تَجْمَعُوا» باشد برای مدح یا ذمّ هم نیامده است.

توضیحات:

۱- در خطاب خاصّ به پیغمبر اکرم اختلاف شده که آیا شامل امّت می‌شود یا نه، مانند: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ»، «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ» بعضی گفته‌اند: شامل می‌شود، زیرا امر پیشوا عینا امر پیروان است در عرف، امّا اصحّ آن است که چنین نیست زیرا صیغه اختصاص به مورد دارد.

۲- و نیز اختلاف شده که در «يا أَيُّهَا النَّاسُ» پیغمبر داخل است یا نه؟ اصحّ آن است که پیغمبر جزء مخاطبین است چون از موارد صیغه عامّ است که النّاس باشد. و برخی گفته‌اند: داخل نیست زیرا خودش مبلّغ است و خطاب به دیگران است، و بعضی گفته‌اند: اگر امر به تبلیغ بود داخل نیست زیرا آن قرینه عدم شمول است.

۳- در مورد اصول دین در «يا أَيُّهَا النَّاسُ» آیا کافر و بنده را شامل می‌شود یا نه؟ برخی گویند: آن‌جا که در مورد فروع باشد کافر را شامل نمی‌شود،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۱۹۹

زیرا او مکلّف به فروع نیست، و عبد را شامل نمی‌شود، زیرا العبد و ما فی یده کان لمولاه، و بعضی که کافر را مکلّف به فروع می‌دانند آن را شامل کافر می‌دانند.

و آیا شامل زنان می‌شود یا نه؟ شامل می‌شود خلافا للحنفیّه.

۴- در مورد جمع مذکّر آیا انثی داخل است یا نه؟ اصحّ آن است که داخل نیست، مگر به قرینه، امّا در جمع مکسّر اصحّ آن است که داخلند.

۵- درباره خطاب به «يا أَهْلَ الْكِتابِ» آیا مسلمانان داخلند؟ اصحّ آن است که داخل نیستند نه از آن جهت که عموم لفظ قاصر است بلکه از جهت نوعی علیّت.

۶- در خطاب به «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» آیا اهل کتاب داخلند یا نه؟ برخی گویند: نه، چون مخاطب به فروع نیستند. و برخی گویند: داخلند از آن جمله، ابن سمعانی که گوید: قوله «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» خطاب تشریفی است نه تخصیصی.

توضیح: آرای مذکور در مورد شمول، و عدم شمول بعضی عامها از منابع عامّه نقل شده است

و چنانچه با منابع امامیّه اختلافی داشته باشد در باب وجوه مخاطبات همین کتاب یاد می‌شود.

مجمل و مبیّن قرآن

مجمل، چیزی است که دلالت آن واضح نیست.

مجمل در قرآن مجید آمده است خلافا از داود ظاهری.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۰

و در جواز بقای مجمل بر اجمال اقوالی هست: و اصحّ آنها این است که روا نیست، زیرا مادام که به اجمال خود باقی باشد، کسی مکلّف به عمل کردن به آن نخواهد بود.

و برای مجمل بودن، اسبابی هست که اهمّ آنها به شرح زیر است:

۱- اشتراك، مانند قوله تعالی: «وَ اللَّیْلِ إِذا عَسْعَسَ» زیرا «عسعس» موضوع است برای اقبل و ادبر و مانند: «ثَلاثَةَ قُرُوءٍ» زیرا قرء موضوع است برای حیض و طهر، و مانند: «أَوْ یَعْفُوَا الَّذِی بِیَدِهِ عُقْدَةُ النِّکاحِ» که احتمال زوج و ولی در آن می‌رود، زیرا هر یك از ایشان را می‌رسد که عقده نکاح در دستش باشد.

۲- حذف، مانند قوله تعالی: «وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْکِحُوهُنَّ» که هم احتمال فی ان تنکحوهنّ می‌رود، هم احتمال عن ان تنکحوهنّ و چون محذوفند معلوم نیست کدام است و می‌دانیم که ترغبون فیه مضادّ است با ترغبون عنه امّا در این مورد هر دو احتمال جایز است. آیه برای این نازل شد که در جاهلیّت دختران یتیم را نگهداری می‌کردند یا در حسن ایشان رغبت می‌کردند و با ایشان ازدواج می‌کردند و مال ایشان را می‌خوردند یا اگر زیبا نبودند ایشان را از ازدواج مانع می‌شدند و مال ایشان را نیز می‌خوردند، و این آیه در نهی ایشان از این عمل زشت که در دو صورت رغبت و عدم رغبت انجام می‌گرفت نازل شد.

و در این‌جا که بیانی برای مجمل نیامده است از آن است که هر دو صورت محتمله در حکم واحد و منهیّ عنه‌اند و این هم از اعجاز بیانی قرآن است.

۳- اختلاف در مرجع ضمیر، مانند قوله تعالی: «إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُهُ» احتمال دارد که ضمیر مقدّر فاعل در «یرفعه» همان مرجع

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۱

ضمیر «الیه» باشد که اللّه است در مقدّم آیه، قوله تعالی: «مَنْ کانَ یُرِیدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِیعاً» یعنی کلمات طیّبات به سوی خداوند بالا می‌رود و عمل صالح را خداوند رفعت می‌دهد.

و احتمال می‌رود، که مرجع ضمیر «یرفعه»، «الْکَلِمُ الطَّیِّبُ» باشد که کلمه توحید است، و معنی چنان باشد که عمل صالح را کلمه توحید رفعت می‌بخشد.

و چون در این‌جا هم هر دو احتمال صحیح است و رافع بودن خداوند و کلمه طیّبه در حکم واحد است مستغنی از بیان است.

۴- آن‌که احتمال عطف یا استیناف برود، مانند قوله تعالی: «وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ» در این‌جا هم هر دو احتمال با هم تضادّی ندارند، امّا چنانچه در کتاب قانون تفسیر گفتیم قراءتی هست که معطوفه بودن را ترجیح می‌دهد، و به هر حال ترک بیان اشکالی ندارد.

۵- غرابت معنی لفظ، مانند: «فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ» به معنی فشار آوردن مانند: طناب پیچ کردن.

۶- کم بودن موارد استعمال، مانند: «يُلْقُونَ السَّمْعَ» ای یسمعون و «ثانِيَ عِطْفِهِ» ای متکبر و «فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ» ای نادما.

۷- تقدیم و تأخیر، مانند قوله تعالی: «وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكانَ لِزاماً وَ أَجَلٌ مُسَمًّى» ای و لولا کلمهٔ و اجل مسمّی من ربّک و مانند: «يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْها» ای یسألونک عنها کانّک حفیّ.

۸- قلب، مانند قوله تعالی: «وَ طُورِ سِينِينَ» ای سینا، یا «عَلى إِلْياسِينَ» ای علی الیاس.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۲

بیان مجمل

گاهی بیان، به مجمل متّصل است، مانند قوله تعالی: «وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» که من الفجر بیان تبیّن خیط ابیض از خیط اسود است.

و گاهی بیان، منفصل است چنانچه در آیه «الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ» که مجمل است و اگر بیان نمی‌آمد طلاق منحصر در دو مورد بود امّا با آمدن، قوله تعالی: «فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» در آیه دیگر بیان می‌شود که مقصود از آن دو طلاق، طلاق رجعی است.

و مانند قوله تعالی: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» که مجمل است، و در آیه دیگر قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» مبیّن شده که رؤیت جایز نیست.

و قوله تعالی: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما يُتْلى عَلَيْكُمْ» که مجمل است و قوله تعالی: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» بیان می‌شود.

و در قوله تعالی: «مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» که قوله تعالی: «وَ ما أَدْراكَ ما يَوْمُ الدِّينِ ثُمَّ ما أَدْراكَ ما يَوْمُ الدِّينِ يَوْمَ لا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ» آن را بیان می‌کند، و همچنین اجمال قوله تعالی: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ» که قوله تعالی: «قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا» آن را بیان می‌کند.

اینهاست نمونه اندکی از بیانهای منفصل برای اجمالی که در قرآن مجید هست امّا احصای آن موارد در شأن کتب تفسیر و فقه است و بحثی بسیار مفصّل

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۳

و دقیق و مورد لزوم است و یکی از اهمّ مصادیق (القرآن یفسّر بعضه بعضا) می‌باشد.

تنبیه مهم:

بعضی مجمل و محتمل را به یک معنی گرفته‌اند امّا چنان نیست، محتمل، لفظی است واقع به ازای معانی مختلف در وضع اوّل، خواه در همه آنها حقیقت باشد یا در برخی حقیقت و در برخی مجاز؛ به عبارت دیگر، محتمل دلالت می‌کند بر امور معروفی و لفظ متردّد است میان آنها و تعیین مراد از بین آنها با سامع است.

امّا مجمل، دلالت بر امر معروفی ندارد و شارع بیان آن را به کسی واگذار نکرده و بیان آن با خود شارع است.

مطلق و مقیّد در قرآن

لفظی که دلالت بر ماهیّت کند بدون هیچ قیدی آن را مطلق گویند و اگر قیدی با آن بود، مقیّد نامند و در این صورت حال آن مانند حال عامّ با خاص است.
و در قرآن مجید، مواردی برای مطلق و مقیّد آمده است:
مطلق، مانند اطلاق شهادت در بیوع و امثال آن، قوله تعالی: «وَ أَشْهِدُوا إِذا تَبایَعْتُمْ»، «فَإِذا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ».
و مقیّد، مانند شهادات مقیّد به عدالت، قوله تعالی: «شَهادَةُ بَيْنِكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنانِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ»، «وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ».
و همچنین در کفّاره قتل، تقیید رقبه به مؤمنه و اطلاق آن در کفّاره ظهار و
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۴
یمین، و همچنین تقیید احباط عمل مرتدّ به موت بر کفر، قوله تعالی: «وَ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ» و اطلاق آن در قوله تعالی: «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ».
و امّا احکام مطلق و مقیّد، و حمل مطلق بر مقیّد و استنباط حکم در شأن کتب اصول فقه و فقه می‌باشد که به طور تفصیل در آن موارد مذکور است.

خبر و انشاء

اشاره

بعضی از علماء فنّ، کلام را از دو حال خارج ندانسته‌اند: خبر و انشا. امّا بعضی تقسیمات بیشتری در آن نموده‌اند تا ده قسم: ندا، مسأله، امر، تشفّع، تعجّب، قسم، شرط، وضع، شکّ و استفهام.
و بعضی سه یا چهار، امّا همه این تقسیمات در ذیل خبر و انشا قابل اندراج است.
در تعریف خبر، بعضی گفته‌اند: متعسِّر است. بعضی گفته‌اند: ضروری است زیرا انسان میان خبر و انشا بالضروره فرق می‌گذارد.
بعضی گفته‌اند: خبر کلامی است که احتمال صدق و کذب در آن برود، و بر آن اشکال کرده‌اند که کلام خداوند محتمل الکذب نیست و جواب داده شده که مقصود از خبر، خبر مطلق است که لغةً احتمال صدق و کذب در آن می‌رود. در تعریف انشا، بعضی گفته‌اند: چیزی است که مدلول آن در خارج با کلام حاصل می‌شود.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۵

تنبیه: مقصود از خبر، افاده به مخاطب است.

و خبر گاهی به معنی امر می‌آید، مانند قوله تعالی: «وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ»، «وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ».
و گاهی به معنی نهی، مانند قوله تعالی: «لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ».

و گاهی به معنی دعا، قوله تعالی: «إِيَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاکَ نَسْتَعِينُ».
و همچنین «تَبَّتْ يَدا أَبِی لَهَبٍ وَ تَبَّ» که آن هم دعایی است علیه مدعوّ علیه.
و معلوم است که در مانند: «يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ» و در «لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» مقصود اخبار نیست، زیرا چه بسا مکلّفی که عمل به امر نکند و منزجر از نهی نگردد و خبر خداوند قطعی الوقوع است بنابراین در این موارد، مراد تشریع حکم از امر و نهی است نه اخبار.
خبر اقسامی دارد:
از آن جمله تعجب است که تعاریف زیر را از آن نموده‌اند:
۱- تعجّب برتری دادن چیزی است بر همسانهایش.
۲- بزرگ داشتن صفتی است که موصوف با آن از همسانهایش متمایز و سرشناس می‌شود.
۳- به قول زمخشری، بزرگ داشتن چیزی است در دلهای شنوندگان، زیرا تعجّب دست نخواهد داد مگر از چیزی که در همسانها نباشد.
۴- رمّانی گفته: مطلوب در تعجّب، همانا حالت ابهام است زیرا مردم
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۶
چنانند که همیشه از چیزی که سببش را نمی‌دانند تعجّب می‌کنند پس هرچه سببش مبهمتر باشد تعجب از آن شدیدتر است.
واصل گفته: تعجّب برای آن معنی است که سببش مخفی باشد و کلام دالّ بر آن را که تعجّب می‌نامند مجازی است.
و برای تعجّب صیغه‌هائی از لفظ خودش بر وزن افعل و افعل به ساخته‌اند.
و همچنین از غیر لفظ خودش مانند کبر در قوله تعالی: «كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْواهِهِمْ»، «كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ»، «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ».
قاعده: محقّقین گویند: در جایی که تعجّب به خداوند نسبت داده شده است آن به مخاطبین برمی‌گردد، مانند قوله تعالی: «فَما أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ».
و نسبت تعجّب به خداوند جایز نیست از آن جهت که تعجّب استعظامی است در اثر جهل به سبب، پس درباره خداوند روا نیست بلکه اعلامی است از تعجّب مخاطبین به مناسبت مورد.
و نظیر آن، نسبت دادن دعا و ترجّی به خداوند است، مانند قوله تعالی: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى» که سیبویه گفته است: ای اذهبوا علی رجائکم، و در قوله تعالی:
«وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ»، «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» معنی آن است که این افراد سزاوارند که در باره ایشان گفته شود: ویل لهم.
و دیگر از اقسام خبر، وعد و وعید است، مانند قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ» و نیز «وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا» امّا برخی گفته‌اند: اینها انشایند نه اخبار.
دیگر از اقسام خبر، نفی است و از بسیاری نفی در اخبار، گویی نصف کلام است. فرق میان نفی و جحد آن است که نفی به موردی اطلاق می‌شود که گوینده
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۷
صادق باشد؛ امّا جحد به هر دو مورد صادق بودن و کاذب بودن اطلاق می‌شود، پس هر جاحد، نافی است، امّا هر نافی، جاحد نیست. مثال نفی، قوله تعالی: «ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ». و مثال جحد، نفی فرعون و قومش

از آیات موسی، قوله تعالی: «فَلَمَّا جاءَتْهُمْ آياتُنا مُبْصِرَةً قالُوا هذا سِحْرٌ مُبِينٌ وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ».
ادوات نفی: لا، لات، لیس، ما، ان، لم و لمّا می‌باشد که معانی آنها در بخش دوم آمده است و در این‌جا فواید دیگر گفته می‌شود.
حوبی گفته که: اصل ادوات نفی لا و ما است، زیرا نفی یا در ماضی است یا در مستقبل و در استقبال بیشتر است، از این جهت اخفّ را که ما باشد، برای آن وضع کرده‌اند و تفصیلات دیگر، که در این‌جا موردی ندارد.

تنبیه:

بعضی گفته‌اند: نفی در موردی صحیح است که ثبوت آن برای منفیّ عنه ممکن باشد، و آن مردود است با مثال قوله تعالی: «وَ ما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» امّا در واقع، نفی گاهی برای موردی است که عقلا ثبوت چیزی برای آن ممکن نباشد مانند آیه مذکور، و گاهی برای اخبار از عدم وقوع است با امکان وقوع.
تنبیه مهم:
نفی ذات موصوفه، گاهی نفی صفت است بدون ذات، مانند قوله تعالی:
«وَ ما جَعَلْناهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعامَ» ای بل جعلناهم جسدا يأكلون الطّعام،
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۸
و گاهی نفی صفت است با ذات موصوفه، مانند قوله تعالی: «لا يَسْئَلُونَ النَّاسَ إِلْحافاً» ای لا سؤال لهم أصلا فلا يحصل منهم الحاف، «ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لا شَفِيعٍ يُطاعُ» أی لا شفيع لهم أصلا، «فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشَّافِعِينَ» أی لا شافعين لهم تنفعهم شفاعتهم به دلیل «فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ» و این قسم نزد اهل بدیع نفی الشیء بایجابه نامیده می‌شود.
برخی گفته‌اند: این عنوان در جایی است که، چیزی را به طور مقیّد، نفی کنند امّا مقصود، نفی مطلق آن باشد برای مبالغه در نفی، کقوله تعالی: «وَ مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ» زيرا تصوير اله مع اللّه لا يمكن الّا عن غير برهان، «وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ» فانّ قتلهم لا يكون الّا بغير حقّ، «رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها» فانّها لا عمد لها اصلا؛ امّا در این‌جا احتمال می‌رود که مقصود، نفی صفت باشد و رفع سماوات بعمد لا ترونها مراد باشد، مانند قوّه جاذبه، که نگهدارنده کرات آسمانی است در جای مخصوص به خود.
گاهی مقصود از نفی، آن است که نفی کمال وصف می‌شود یا نفی ثمره آن یا نفی شیء مترتّب بر آن، مانند قوله تعالی: «لا يَمُوتُ فِيها وَ لا يَحْيى» یعنی مرگ و حیات فی الجمله ناقص را دارند امّا کامل آن را ندارند زیرا کامل مرگ و حیات هر دو، برای اهل نار فوزی عظیم است که از آن محرومند.
و همچنین، قوله تعالی: «وَ تَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لا يُبْصِرُونَ» یعنی آن نظر ثمربخش را که باعث بینایی و معرفت قلب است ندارند.
همچنین در قوله تعالی: «وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَ لَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ» که در اوّل علم به ایشان با تأکید لقد
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۰۹
نسبت داده شده، و در آخر، نفی علم از ایشان شده است، پس مقصود از نفی علم، علم ثمربخش است که باید باعث بینایی و ایمان باشد.

و مثال مترتّب بودن، قوله تعالی: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی».

فایده: نفی حقیقت ممکن نیست؛ امّا نفی مجاز ممکن است و ایراد آن که در «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ» نفی حقیقت است، مندفع است به این که مقصود از رمی، المترتّب علی الرّمی است نه خود رمی.

فایده: در جایی که نفی استطاعت می‌شود گاهی مقصود، نفی قدرت و امکان است؛ گاهی مقصود، نفی امتناع است و گاهی مقصود، وقوع با مشقّت و دشواری است؛ مثال اوّل: «فَلا یَسْتَطِیعُونَ تَوْصِیَةً»، «فَلا یَسْتَطِیعُونَ رَدَّها»، «فَمَا اسْطاعُوا أَنْ یَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً». مثال دوّم: «هَلْ یَسْتَطِیعُ رَبُّکَ» به معنی هل یفعل یا هل یجیب الی ذلک زیرا ایشان می‌دانستند که خداوند قادر بر انزال مائده هست و عیسی هم قادر بر سؤال است. مثال سوّم: «إِنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیعَ مَعِیَ صَبْراً».

فایده: نفی عامّ، دلالت بر نفی خاصّ دارد؛ امّا ثبوت عامّ، دلالت بر ثبوت خاص ندارد؛ و خاصّ برعکس است، نفی آن دلالت بر نفی عام ندارد؛ امّا ثبوت آن، دلالت بر ثبوت عامّ دارد.

و معلوم است که اگر مفهوم؛ زاید بر لفظ بود گویی لذّتی حاصل می‌شود و به همین جهت است که نفی عامّ از نفی خاصّ احسن است و اثبات خاصّ از اثبات عامّ بهتر.

اوّلی، مانند قوله تعالی: «فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَکَهُمْ فِی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۱۰

ظُلُماتٍ لا یُبْصِرُونَ» و نگفته: ذهب اللّه بضوئهم زیرا ضوء خاصّ است و آن نور بسیار است؛ و نور اعمّ است از هر مقدار روشنایی، و خداوند می‌فرماید: پس از آن که پیرامونشان با نور شدید و بسیاری روشن شد، خداوند مطلق روشنائی را از کم و زیادش از ایشان گرفت به دلیل: «وَ تَرَکَهُمْ فِی ظُلُماتٍ لا یُبْصِرُونَ» زیرا اگر فرد اندکی از روشنائی برای ایشان باقی می‌ماند، در ظلمات مطلق رها نمی‌شدند و این هم از اعجاز بیانی قرآن مجید است.

و مثال اثبات خاصّ، که احسن از اثبات عامّ است، قوله تعالی: «وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ» و نفرمود: طولها، زیرا طول بی عرض ممکن نیست و عرض خاصّ است؛ نظیر این مطلب آن است که نفی مبالغه در امری، مستلزم نفی اصل فعل که صورت عامّ آن است، نیست، امّا بر این مطلب اشکال کرده‌اند به دو آیه، یکی: «وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِیدِ»، دیگری: «وَ ما کانَ رَبُّکَ نَسِیًّا» که در این صورت نفی مفهوم عامّ ظلم و عامّ نسیان نشده است و از آن چند جواب داده‌اند، از آن جمله:

۱- در این‌جا، مقصود، مقابله بین دو حالت مبالغه در ظلّام و جمع قلّه بودن عبید است، مانند مقابله میان علّام الغیوب و عالم الغیب، گویی تکثّر موارد که هر یکی جداگانه نفی و اثباتی دارند، ایجاب می کند که هم در نفی و هم در اثبات صیغه مبالغه آورده شود.

۲- نفی ظلم کثیر، نفی قلیل را ایجاب می کند چون ظلم کثیر برای انتفاع از تشدّد است در حاکمیّت، و چون منتفی شد ظلم قلیل، به طریق اولی منتفی است، چون آن انتفاع از آن حاصل نمی‌شود.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۱۱

۳- اصلا ظلّام و نسیّا برای فاعلیّت بدون مبالغه است.

۴- صیغه مبالغه و غیر مبالغه در صورت اثبات نسبت به خداوند مساوی‌اند و حالت مبالغه و غیر مبالغه؛ یعنی، شدّت و ضعف ندارند، در این صورت حالت نفی در آنها مانند حالت اثبات است.

۵- برای افاده تعریضند زیرا حاکمان جائر ظلّامند «وَ ما رَبُّکَ بِظَلَّامٍ».

توضیح:

ممکن است از این آیات استنباط شود، که مفهوم وصف در همه جا حجّت نیست.

فایده: مبرّد و دیگران گویند: وقتی عرب، دو جحد در کلام آورد، آن کلام اخبار است، مانند قوله تعالی: «وَ ما جَعَلْناهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعامَ» أی جعلناهم جسدا يأكلون، و اگر جحد در اوّل کلام بود، جحد حقیقی است، مانند: و ما زيد بخارج، و اگر در اوّل کلام دو جحد بود، یکی زاید است، مانند قوله تعالی: «فِيما إِنْ مَكَّنّاكُمْ فِيهِ».

اقسام انشاء

انشا، اقسامی دارد به شرح زیر:

اوّل- استفهام، یعنی طلب فهم و کسب خبر. ابن فارس در فقه اللّغه گوید:

«استخبار، قبل از استفهام است، که چون در اوّل بار مطلب خوب مفهوم نشود، برای فهم آن استفهام به عمل می‌آید».

ادوات استفهام، عبارتند از: هل، ا، ام، من، ایّ، کم، کیف، این، متی، انّی و ایّان؛ که در باب ادوات گذشت که در فارسی به ترتیب به معانی: آیا، یا، کی، چه کسی، کدام، چه‌اندازه، چگونه، کجا، کی، از کجا و کی معنی می‌دهند.

و چون استفهام به معنی طلب ارتسام چیز خارجی در ذهن است لازم می‌آید حقیقت نباشد، مگر آن‌جا که از طرف شاکّی استفهام شده باشد که در نتیجه اعلام جواب، شکّ او برطرف شود زیرا اگر غیر شاکّ استفهام کند، تحصیل حاصل لازم می‌شود و اگر با اعلام جواب، تصدیق نکند، فایده استفهام، منتفی می گردد.

امّا بر آن اشکال وارد است زیرا چه‌بسا مورد شکّ اصلا جواب مقنعی نداشته باشد، یا داشته باشد، و جواب گوینده نتواند آن را تفهیم کند بنابراین تصدیق مستفهم در همه موارد حاصل نمی‌شود.

استفهام برای مقاصد زیر از صورت حقیقی خود خارج می‌شود:

۱- برای انکار که مابعد از ادات را، منفی می‌سازد و از این جهت، همیشه مصاحب الّا است، کقوله تعالی: «فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفاسِقُونَ». و منفی نیز بر آن معطوف است، کقوله تعالی: «فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ ما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» ای لا يهدی، «أَ نُؤْمِنُ لَكَ وَ اتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ»، «أَ نُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنا»، «أَمْ لَهُ الْبَناتُ وَ لَكُمُ الْبَنُونَ»، «أَ لَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنْثى» ای لا يكون هذا، «أَ شَهِدُوا خَلْقَهُمْ» ای ما شهدوا ذلك.

و بسیار می‌شود که مصاحب تکذیب است، و آن در ماضی، به معنی لم یکن و در مضارع به معنی لا یکون است «أَ فَأَصْفاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ» أی لم يفعل ذلك و «أَ نُلْزِمُكُمُوها وَ أَنْتُمْ لَها كارِهُونَ» ای لا يكون هذا الالزام، و این نوع استفهام را

استفهام انکاری گویند.

۲- برای توبیخ، و برخی آن را از قسم انکاری شمرده‌اند، جز آن‌که در اوّلی انکار ابطالی، و در دوّم توبیخی است؛ و معنایش آن است که ما بعد از استفهام هر چند واقع است امّا سزاوار نفی است و توبیخ را، تقریع هم گویند، مانند قوله تعالی:

«أَ فَعَصَيْتَ أَمْرِي»، «أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ»، «أَ تَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخالِقِينَ» و بیشتر جاها توبیخ در امر ثابتی واقع می‌شود که بر فعل آن توبیخ شود و گاهی توبیخ بر ترک فعلی است که وقوع آن شایسته باشد، کقوله تعالی: «أَ وَ لَمْ نُعَمِّرْكُمْ ما يَتَذَكَّرُ

فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ»، «أَ لَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها» و اين قسم را استفهام توبيخى گويند.

۳- استفهام تقريرى، و آن وادار كردن مخاطب است بر اقرار و اعتراف به چيزى كه نزد خودش استوار است و به علّتى از اقرار طفره مى‌رود و كلام در استفهام تقريرى موجب است و به همين جهت، صريح موجب بر آن عطف مى‌شود، كقوله تعالى: «أَ لَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوى ... وَ وَجَدَكَ عائِلًا فَأَغْنى» و همچنين بر صريح موجب عطف مى‌شود، كقوله تعالى: «أَ كَذَّبْتُمْ بِآياتِي وَ لَمْ تُحِيطُوا بِها عِلْماً» و در حقيقت، استفهام تقريرى همان استفهام انكارى است كه چون بر نفى درآمده؛ نفى در نفى، اثبات است و از امثله آن: «أَ لَيْسَ اللَّهُ بِكافٍ عَبْدَهُ»، «أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و به قول زمخشرى «أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

ابن جنّى، گفته است: «در استفهام تقريرى به هل استفهام نمى‌شود»، و برخى گفته‌اند: مى‌شود، مانند قوله تعالى: «هَلْ فِي ذلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ».

۴- تعجّب يا تعجيب، كقوله تعالى: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ»، «ما لِيَ لا أَرَى

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۱۴

الْهُدْهُدَ» و در آيه «أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» هر سه قسم استفهام توبيخ، تقرير و تعجّب صادق است.

۵- براى عتاب، كقوله تعالى: «أَ لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ» و از الطف اين مورد است قوله تعالى: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ».

۶- تذكير، كقوله تعالى: «أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ»، «أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»، «هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ».

۷- افتخار، مانند: «أَ لَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ».

۸- تفخيم، مانند: «ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها».

۹- تهويل و تخويف، مانند: «الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ وَ ما أَدْراكَ مَا الْحَاقَّةُ».

۱۰- تهويل و تخويف، مانند: «وَ ما ذا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا».

۱۱- تهديد و وعيد، مانند: «أَ لَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ».

۱۲- تكثير: «وَ كَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها».

۱۳- تسويه، و آن استفهامى است كه داخل بر جمله‌اى است كه حلول مصدر در محل آن صحيح باشد، مانند: «سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ».

۱۴- امر، مانند: «أَ أَسْلَمْتُمْ» اى اسلموا «فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» اى انتهوا.

۱۵- تنبيه، و آن از اقسام امر است، مانند: «أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» اى انظر.

۱۶- ترغيب، مانند: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً».

۱۷- نهى، مانند: «أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ» به دليل «فَلا تَخْشَوُا

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۱۵

النَّاسَ»، «ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» أى لا تغترّ.

۱۸- دعا و آن چون نهى است، جز آن‌كه در اين مورد، خطاب از أدنى به أعلى است، مانند: «أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا» أى لا تهلكنا.

۱۹- استرشاد، مانند: «أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها».

۲۰- تمنّی، مانند: «فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ».

۲۱- استبطاء، مانند: «مَتی نَصْرُ اللّهِ».

۲۲- عرض، مانند: «أَ لا تُحِبُّونَ أَنْ یَغْفِرَ اللّهُ لَکُمْ».

۲۳- تحضیض، مانند: «أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ».

۲۴- تجاهل، مانند: «أَ أُنْزِلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ مِنْ بَیْنِنا».

۲۵- تعظیم، مانند: «مَنْ ذَا الَّذِی یَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلّا بِإِذْنِهِ».

۲۶- تحقیر، مانند: «أَ هذَا الَّذِی یَذْکُرُ آلِهَتَکُمْ».

۲۷- اکتفا، مانند: «أَ لَیْسَ فِی جَهَنَّمَ مَثْویً لِلْمُتَکَبِّرِینَ».

۲۸- استبعاد، مانند: «أَنَّی لَهُمُ الذِّکْری».

۲۹- ایناس، مانند: «وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی».

۳۰- تهکّم و استهزاء، مانند: «أَ صَلاتُکَ تَأْمُرُکَ أَنْ نَتْرُکَ ما یَعْبُدُ آباؤُنا».

۳۱- تأکید برای سابقی از ادات استفهام، مانند: «أَ فَمَنْ حَقَّ عَلَیْهِ کَلِمَةُ الْعَذابِ أَ فَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِی النّارِ».

۳۲- اخبار، مانند: «أَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتابُوا»، «هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۱۶

اقسام انشاء

اشاره

انشا، به چند قسم منقسم می‌شود، به شرح زیر:

اوّل- امر، و آن طلب فعل است و صیغه آن «افعل» و «لتفعل» است.

و آن حقیقت است، در ایجاب، مانند قوله تعالی: «وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ»، «فَلْیُصَلُّوا مَعَکَ».

و به طور مجاز در موارد زیر به کار می‌رود:

۱- ندب و استحباب، مانند: «وَ إِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا».

۲- اباحه، قوله تعالی: «وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا».

۳- دعا از سافل برای عالی، قوله تعالی: «رَبِّ اغْفِرْ لِی».

۴- تهدید، قوله تعالی: «اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ».

۵- اهانت: «ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْکَرِیمُ».

۶- تسخیر یا تذلیل: «کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ».

۷- تعجیز: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ».

۸- امتنان: «کُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ».

۹- عجب: «انْظُرْ کَیْفَ ضَرَبُوا لَکَ الْأَمْثالَ».

۱۰- تسویه: «فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا».

۱۱- «وَ أَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ» که برای ارشاد است.

۱۲- احتقار: «أَلْقُوا ما أَنْتُمْ مُلْقُونَ».

۱۳- انذار: «قُلْ تَمَتَّعُوا».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۱۷

۱۴- اکرام: «ادْخُلُوها بِسَلامٍ».

۱۵- تکوین که اعمّ از تسخیر است: «کُنْ فَیَکُونُ».

۱۶- یادآوری نعمت: «کُلُوا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللَّهُ».

۱۷- تکذیب: «قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْراةِ فَاتْلُوها»، «قُلْ هَلُمَّ شُهَداءَکُمُ الَّذِینَ یَشْهَدُونَ».

۱۸- مشورت: «فَانْظُرْ ما ذا تَری».

۱۹- اعتبار: «انْظُرُوا إِلی ثَمَرِهِ».

۲۰- تعجّب: «أَسْمِعْ بِهِمْ وَ أَبْصِرْ» که سکّاکی آن را در باب استعمال انشا برای اخبار، ذکر کرده است.

دوّم- از اقسام انشا، نهی است و آن طلب کفّ است از افعل و صیغه آن لا تفعل است و آن حقیقت است در تحریم و مجازا برای معانی زیر به کار می‌رود:

۱- کراهت، قوله تعالی: «وَ لا تَمْشِ فِی الْأَرْضِ مَرَحاً» امّا چرا برای حرمت نباشد.

۲- دعا: «رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا».

۳- ارشاد: «لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْیاءَ إِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ».

۴- تسویه: «فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا».

۵- احتقار و تقلیل: «وَ لا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ إِلی ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ».

۶- بیان عاقبت: «وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْیاءٌ».

۷- یأس: «لا تَعْتَذِرُوا».

۸- اهانت: «قالَ اخْسَؤُا فِیها وَ لا تُکَلِّمُونِ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۱۸

سوم از اقسام انشا، تمنّی است و آن طلب حصول چیزی است بر سبیل محبّت، و لازم نیست که مورد تمنّی، قابل امکان و وصول باشد، برعکس ترجّی.

امّا اشکالی در کار هست که آیا آنچه وصولش قابل امکان نیست، چگونه طلب می‌شود؟ امام فخر گفته است: بهتر آن است که تمنّی، ترجّی و قسم را از اقسام طلب حساب نکنیم زیرا طلبی در آنها نیست؛ بلکه تنبیه و آگاهی بر مطلب و مراد است، امّا می‌توان آنها را انشا نامید. برخی راه مبالغه رفته و تمنّی را از اقسام خبر، شمرده‌اند.

حرف تمنّی لیت است، قوله تعالی: «یا لَیْتَنا نُرَدُّ وَ لا نُکَذِّبَ بِآیاتِ رَبِّنا»، «یا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُونَ»، «یا لَیْتَنِی کُنْتُ مَعَهُمْ».

گاهی به هل تمنّی می‌شود، قوله تعالی: «فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ فَیَشْفَعُوا لَنا».

و همچنین به لو، قوله تعالی: «فَلَوْ أَنَّ لَنا کَرَّةً فَنَکُونَ» و از این جهت در جواب آن فعل منصوب می‌شود.

و گاهی در بعید به لعلّ تمنّی می‌شود، در این صورت حکم لیت را در نصب جواب پیدا می‌کند، قوله تعالی: «لَعَلِّی أَبْلُغُ الْأَسْبابَ أَسْبابَ السَّماواتِ فَأَطَّلِعَ إِلی إِلهِ مُوسی».

چهارم از اقسام انشا، ترجّی است و فرق آن با تمنّی آن است که ترجّی در مورد ممکن است، امّا تمنّی هم در مورد ممکن است هم در مورد محال؛ دیگر آن‌که ترجّی در قریب است، و تمنّی در بعید؛ دیگر آن‌که ترجّی در متوقّع است و تمنّی در غیر آن؛ دیگر آن‌که تمنّی در چیزی است که نفس انسان به آن شفیق و مهرورز باشد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۱۹

و حرف ترجّی لعلّ است و عسی هم مجازا گاهی برای ترجّی استعمال می‌شود و آن در جایی است که محذور باشد و اشفاق هم نامیده می‌شود، قوله تعالی:

«لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ».

پنجم از اقسام انشا، ندا است و آن طلب کردن اقبال و روی آوردن منادی است به حرفی که نایب مناب ادعو است و غالبا با أمر یا نهی همراه است و غالبا مقدّم است، قوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ»، «يا عِبادِ فَاتَّقُونِ» و گاهی مؤخّر می‌شود، مانند قوله تعالی: «وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ».

گاهی همراه جمله خبریّه است که بعد از آن جمله أمر می‌آید، قوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ»، «يا قَوْمِ هذِهِ ناقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوها».

و گاهی جمله امر، عقب آن نیست، قوله تعالی: «يا عِبادِ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ»، «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ».

و گاهی جمله استفهامیه، مصاحب آن است، قوله تعالی: «يا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ ما لا يَسْمَعُ وَ لا يُبْصِرُ».

گاهی صورت ندا، برای غیر ندا مجازا می‌آید در مقام اغرا یا تحذیر، چنانچه در قول خداوند است: «ناقَةَ اللَّهِ وَ سُقْياها».

و گاهی برای اختصاص می‌باشد، قوله تعالی: «رَحْمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ».

و برای تنبیه، مانند: «أَلَّا يَسْجُدُوا».

و برای تعجّب، کقوله تعالی: «يا حَسْرَةً عَلَى الْعِبادِ».

و برای تحسّر، کقوله تعالی: «يا لَيْتَنِي كُنْتُ تُراباً».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۲۰

قاعده: اصل ندا، برای بعید است، یا آنچه در حکم بعید است.

گاهی قریب، منادی می‌شود برای نکته‌هایی، مانند اظهار حرص بر وقوع آن برای رو آوردن مدعوّ، مانند: «يا مُوسى أَقْبِلْ وَ لا تَخَفْ» یا جایی که خطاب مورد اعتنا باشد، مانند قوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ» یا به قصد تعظیم شأن مدعوّ، مانند: «يا رَبِّ» و خداوند فرموده: «فَإِنِّي قَرِيبٌ»، یا به قصد انحطاط مدعوّ، مانند قول فرعون: «إِنِّي لَأَظُنُّكَ يا مُوسى مَسْحُوراً».

فایده: زمخشری گوید: بسیار بودن کلمه «يا أَيُّهَا» در قرآن برای تأکید و مبالغه است زیرا در یا تأکید و تنبیه هست و در ها تنبیه و در ایّ تدرّج در ابهام به سوی ایضاح، و در تمام موارد قرآن تأکید، تنبیه و تدرّج در ابهام به سوی ایضاح لازم است بواسطه عظمت توجّه به موضوع و مطلب.

ششم از اقسام انشا، قسم است و مقصود از قسم، تحقیق خبر و تأکید آن است تا آنجا که مانند قوله تعالی: «وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِينَ لَكاذِبُونَ» را از باب قسم دانسته‌اند و هرچند اخبار به شهادت است، امّا چون برای تأکید خبر آمده است، آن را قسم نامیده‌اند.

بعضی گفته‌اند: قسم از جانب خداوند چه معنی دارد، زیرا اگر قسم برای مؤمن است، او بدون قسم باور دارد و اگر برای کافر است او با قسم هم ایمان نمی‌آورد.

ابو القاسم قشیری جواب داده که: خداوند قسم را برای اکمال حجّت و تأکید آن یاد فرموده زیرا احکام به دو چیز ثابت می‌شوند: یا به شهادت و یا به قسم، و خداوند هر دو نوع را در قرآن مجید یاد فرموده است، مانند: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ

إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ» و همچنین «قُلْ إِی وَ رَبِّی إِنَّهُ لَحَقٌّ».

و قسم یاد نمی‌شود جز به نامی عظیم، و خداوند در قرآن مجید هفت مورد به نام خود قسم یاد فرمود:

«قُلْ إِی وَ رَبِّی إِنَّهُ لَحَقٌّ»، «قُلْ بَلی وَ رَبِّی لَتُبْعَثُنَّ»، «قُلْ بَلی وَ رَبِّی»، «فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّیاطِینَ»، «فَوَ رَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ»، «فَلا وَ رَبِّکَ لا یُؤْمِنُونَ»، «فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشارِقِ وَ الْمَغارِبِ».

و باقی موارد، همه قسم به مخلوقات است کقوله تعالی: «وَ التِّینِ وَ الزَّیْتُونِ»، «وَ الصَّافَّاتِ»، «وَ الشَّمْسِ»، «وَ اللَّیْلِ»، «وَ الضُّحی»، «فَلا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ»، «فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ».

اگر گویند: چگونه خداوند به خلق قسم یاد نموده و حال آن که در سنّت از آن نهی شده است که قسم به غیر خداوند یاد شود؟ از آن جوابهایی داده‌اند و أوجه آنها آن است که قسم به چیزی یاد می‌شود که قسم یادکننده آن را تعظیم کند، و برتر از خداوند در تعظیم و جلالت چیزی نیست، پس خداوند گاهی به خویش و گاهی به مصنوعات خویش قسم یاد می‌کند زیرا آنها همه دلیل وجود صانع و سازنده خویشند، و در حقیقت قسم به مصنوعات، قسم به صانع آنهاست.

از جمله قسمهای خداوند به مخلوقات، قسم است به پیغمبر اکرم که اوج تعظیم و تجلیل را می‌رساند، قوله تعالی: «لَعَمْرُکَ إِنَّهُمْ لَفِی سَکْرَتِهِمْ یَعْمَهُونَ».

خداوند متعال، گاهی بر اصول ایمان قسم یاد کرده آنچنان اصولی که معرفت آن بر خلق واجب است، گاهی بر توحید، مانند:

«وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا» الی قوله تعالی:

«إِنَّ إِلهَکُمْ لَواحِدٌ» و گاهی بر حقّانیت قرآن، مانند: «فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ وَ إِنَّهُ

لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِیمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ» و گاهی بر حقّانیت رسول، مانند: «یس وَ الْقُرْآنِ الْحَکِیمِ إِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ» و گاهی بر حقّ بودن جزا و وعد و وعید، مانند:

«وَ الذَّارِیاتِ ذَرْواً» الی قوله «إِنَّما تُوعَدُونَ لَصادِقٌ وَ إِنَّ الدِّینَ لَواقِعٌ» و گاهی برای حال انسان، مانند: «وَ اللَّیْلِ إِذا یَغْشی» الی قوله «إِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتَّی» و مانند:

«وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ».

تنبیه: بیشتر جایی که جواب قسم محذوف می‌شود، آن‌جاست که خود مقسم به دلالت بر مقسم علیه دارد

زیرا مقصود با ذکر مقسم به حاصل می‌شود.

و حذف مقسم علیه هم اوجز است هم ابلغ، کقوله تعالی: «ص وَ الْقُرْآنِ ذِی الذِّکْرِ» در این‌جا در خود مقسم به که «وَ الْقُرْآنِ ذِی الذِّکْرِ» است چنان قرآن با وصف ذی الذکر مورد تعظیم و تجلیل واقع شده که کلام از جواب قسم مستغنی است زیرا بر حقّ بودن قرآن با همان توصیف آن به ذی الذّکر که تذکیر عباد، و بیان موارد احتیاج ایشان در تقرّب به خداوند است به نحو احسن تأمین شده است و به همین جهت بعضی گفته‌اند: تقدیر جواب قسم در این‌جا «انّ القرآن لحقّ» است و این مطلب در هر جای مشابهی مطّرد است، کقوله تعالی: «ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِیدِ» و قوله: «لا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیامَةِ» که متضمّن اثبات معادند و قوله

تعالی: «وَ الْفَجْرِ وَ لَيالٍ عَشْرٍ» که برای زمانی است که متضمّن اعمال و مناسک عظیمه حجّ است.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۲۳

توضیح: تفصیل، بیان رموز و اسرار اقسام وارده در قرآن را باید در تفاسیر مهمّ یافت

و نیز از تدبّر و ذخایر ذهنی در مرزی که مخالف ظاهر قرآن نباشد، مدد گرفت.

حصر و اختصاص در قرآن

حصر، که آن را قصر نیز گویند؛ عبارت است از تخصیص دادن چیزی به چیز دیگر به طریق مخصوص؛ و نیز گویند: حصر اثبات حکمی است برای موردی معیّن و نفی آن حکم از موارد دیگر.

حصر اوّلا تقسیم می‌شود به دو قسم: حصر صفت بر موصوف و حصر موصوف بر صفت، و هر یک از این دو قسم یا حقیقت است یا مجازی، بنابراین بر چهار قسم است:

اوّل- قصر موصوف بر صفت حقیقهٔ، مانند: «ما زید الّا کاتب» یعنی زید صفتی غیر از کتابت ندارد، و این قسم بسیار کمیاب است زیرا احاطه بر همه صفات که یکی از آنها اثبات، و باقی نفی گردند ممکن نیست و بر فرض امکان، احاطه بر آن بعید است و مثالی برای این قسم در قرآن نیست.

دوم- قصر موصوف بر صفت مجازا، مانند قوله تعالی: «وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ» چون در جنگ احد، بسیاری از صحابیان، شایعه فوت پیغمبر را چنان عظیم شمردند که گویی از معنی رسالت و این‌که به مرگ پیغمبر منتفی
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۲۴
نمی‌شود، خبر نداشتند؛ خداوند متعال برای هشدار دادن به ایشان فرمود: «وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» قصر موصوف بر صفت کرد تا بدانند محمّد اختصاصات وجودیش منحصر در رسالت اوست و در بین ممیّزات او رسالت چنان سطوعی دارد که گویی وجه اختصاص دیگری وجود ندارد.

سوم- قصر صفت بر موصوف حقیقهٔ، کقوله: «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ».

چهارم- قصر صفت بر موصوف مجازا، کقوله تعالی: «قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً» الآیه.

هنگامی که کفّار، مردار، خون، گوشت گراز و قربانیان اصنام را مباح می‌دانستند و بسیاری از مباحات را حرام می‌شمردند و قصد ایشان عنادورزی با شرع بود، این آیه نازل شد که در مقام ردّ بر ایشان می‌گوید: «لا حرام الّا ما أحللتموه»، و غرض از آن حصر حقیقی نیست.

امّا فاضل مقداد، در کنز العرفان گوید: «اوحی» فعل ماضی است «و اجد» برای حال است و منطوق «لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ»، یعنی لا- أجد فیما اوحی الیّ الی هذا الزّمان است و چون این آیه، آخر ما نزّل نیست، امکان دارد که باقی محرّمات بعدا نازل شده باشد. و بنابر آنچه فاضل می‌گوید: حصر حقیقی است و تا زمان نزول همین آیه، محرّمات همین چهار مذکورات بوده‌اند.

و حصر به اعتبار دیگر، بر سه قسم است:

۱- قصر افراد.

۲- قصر قلب.

۳- قصر تعیین.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۲۵

قصر افراد، در جایی به کار می‌رود که گمان رود چیزی در چیزی شرکت دارد و حال آن‌که شرکت ندارد، مانند قوله تعالی: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلهٌ واحِدٌ» در آن‌جا که کسانی گمان برده‌اند اصنام در الوهیّت شریکند.

قصر قلب، آن‌جا به کار می‌رود که کسی گمان کند که حکم درباره دیگری است غیر از آن کسی که متکلّم اعتقاد دارد، قوله تعالی: «رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ» به نمرود خطاب شد که گمان می‌کرد خودش یحیی و یمیت است و مانند: «أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ» خطاب است به منافقینی که ادّعا می‌کردند مؤمنان سفیهانند نه ایشان، و نیز «وَ أَرْسَلْناكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا» خطاب به آنان از یهود که گمان می‌کردند رسالت محمّد (ص) ویژه عرب است و جهانی نیست.

و قصر تعیین، و آن به کسی خطاب می‌شود که هر دو امر پیش او برابر باشد و حکم به اثبات صفت برای یکی بعینه نمی‌کند و همچنین برای یک چیز حکم به یکی از دو صفت بعینه نمی‌کند.

طرق حصر

اشاره

راههای حصر بسیارند از آن جمله:

۱- نفی و استثنا، خواه نفی به لا باشد خواه به ما یا غیر اینها، مانند: «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ»، «ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا اللَّهُ»، «ما قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا ما أَمَرْتَنِي بِهِ».

و وجه افاده حصر در این مورد آن است که استثنا مفرّغ ناچار باید نفی در آن متوجّه مقدّری باشد که آن مقدر مستثنی منه باشد زیرا استثنا نوعی اخراج است و محتاج است به مخرج منه و مراد از این تقدیر، تقدیر معنوی است نه صناعی و آن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۲۶

مخرج منه باید عامّ باشد زیرا اخراج جز از عامّ ممکن نیست و ناچار باید مناسب با مستثنی منه باشد در جنسیّت، مانند: ما قام الّا زید ای ما قام احد الّا زید؛ و ما اکلت الّا تمرا ای ما اکلت مأکولا الّا تمرا، و ناچار باید موافق مستثنی منه باشد در صفت؛ یعنی، اعراب با این شرایط قصر حاصل می‌شود و ما بقی منتفی می‌گردد. و أصل در این طریق آن است که مخاطب، جاهل به حکم باشد امّا گاهی استعمال این طریق از این مورد خرج می‌شود و معلوم به منزله مجهول قرار می‌گیرد به علّت اعتبار مناسبی، مانند قوله تعالی: «وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» در این‌جا خطاب به صحابیان است که رسالت محمّد- صلّی اللّه علیه و آله و سلّم- برای ایشان مجهول نبود امّا چون موت او را عظیم می‌شمردند گویی عظمت رسالت را نمی‌دانستند زیرا هر کس پیغمبر را مردنی می‌داند معنی رسالت را ندانسته است.

۲- از طرق حصر، حصر به انّما است، بعضی گفته‌اند به منطوق آن و بعضی گفته‌اند به مفهوم آن و بعضی هم مانند ابو حیّان، منکر افاده حصر از انّما می‌باشند.

و اثبات‌کنندگان استدلال می‌کنند به اموری، از آن جمله:

قوله تعالی: «إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ» به قرائت نصب که معنی می‌دهد: ما حرّم علیکم الّا المیتة زیرا در قراءت رفع با صیغه

مجهول حرّم افاده قصر می‌دهد و چون دو قراءت در معنی یکی هستند پس قراءت نصب هم افاده حصر می‌دهد؛ دلیل دیگر آن‌که انّ برای اثبات است و ما برای نفی، پس انّما برای قصر است، زیرا جمع میان اثبات و نفی شده است امّا صحیح آن است که ما زایده کافّه است نه نافیه؛ دلیل دیگر گفته‌اند: انّ برای تأکید است و همچنین ما، و جمع دو تأکید افاده قصر

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۲۷

می‌کند و جواب آن است که اگر اجتماع دو تأکید افاده حصر کند پس انّ زیدا لقائم هم باید افاده حصر کند.

امّا افاده حصر در آیات: «إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ»، «إِنَّما يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ»، «قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّی» از قرینه است نه از افاده انّما که در حقیقت معنی جز این نتواند بود: لا- علم عندی انّما العلم عند اللّه، لا آتیکم به، انّما یأتیکم به اللّه، و کذا قوله تعالی: «وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ» و قوله تعالی: «ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» الی قوله تعالی: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَ هُمْ أَغْنِياءُ» و قوله تعالی: «وَ إِذا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قالُوا لَوْ لا اجْتَبَيْتَها قُلْ إِنَّما أَتَّبِعُ ما يُوحى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» و قوله تعالی: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْكَ الْبَلاغُ» در این آیات و امثال آنها معنی مستقیم نمی‌شود، مگر آن‌که انّما افاده حصر کند.

پس افاده حصر، تنها از انّما نیست بلکه قرینه بر آن دلالت دارد.

و بهترین جای استعمال انّما در موارد تعریض است، قوله تعالی: «إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ».

۳- از ادات حصر انّما به فتح است که زمخشری و بیضاوی گفته‌اند: که در قوله تعالی: «قُلْ إِنَّما يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ» برای قصر حکم است بر چیزی یا برای قصر چیزی است بر حکم معیّن، مانند: انّما زید قائم و انّما یقوم زید و هر دو أمر در این آیه موجود است زیرا «إِنَّما يُوحى إِلَيَّ» با فاعلش به منزله انّما یقوم زید است و «أَنَّما إِلهُكُمْ» به منزله انّما زید قائم است و فایده اجتماع دو امر برای دلالت است بر آن‌که رسیدن وحی به رسول اللّه مقصور است بر وحدانیّت خداوند

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۲۸

و اختصاص خداوند به وحدانیّت.

امّا ابن حیّان قول زمخشری را ردّ کرده، گفته است: حصر وحی بر وحدانیّت، حصر مجازی است به اعتبار مقام.

۴- از ادات حصر عطف به لا یا بل است، اهل بیان آن را ذکر کرده و خلافی در آن یاد نکرده‌اند امّا شیخ بهاء الدین صاحب عروس الافراح گفته است:

قصری در عطف به لا نیست فقط نفی و اثباتی هست، وقتی گفتی: زید شاعر لا کاتب، افاده نفی صفت ثالثی نمی‌کند و قصر در جایی صادق است که نفی جمیع صفات شود جز آن صفت ثابت امّا عطف به بل ابعد است زیرا نفی و اثبات در آن استمرار ندارد.

۵- از طرق حصر، تقدیم معمول است، مانند قوله تعالی: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، «لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ» برخی هم مخالفت کرده‌اند.

۶- ضمیر فصل، مانند قوله تعالی: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» یعنی لا غیره، و «أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» ای لا غیرهم «إِنَّ هذا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» و «إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» و اهل بیان آن را در بحث «مسند الیه» برای حصر ذکر کرده‌اند.

سهیلی گوید: دلیل آن است که ضمیر فصل در جاهایی از قرآن آمده است که ادّعای نسبت آن معنی به غیر خدا در کار بوده است و در جایی که چنین ادّعایی نبوده، ضمیر فصل دیده نشده است؛ مثلا در قوله تعالی: «أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكى» چون ادّعای اضحاک و ابکاء برای غیر هم ممکن بوده، ضمیر منفصل برای افاده حصر آمده است، امّا در قوله تعالی: «أَنَّهُ خَلَقَ

الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثى»، «وَ أَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرى»، «وَ أَنَّهُ أَهْلَكَ عاداً الْأُولى» نیامده زیرا انتساب این امور جز به

خداوند ادّعا نشده است.

در عروس الافراح گوید: من دلالت حصر را از این آیه یافتم: «فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ»، زیرا اگر برای حصر نبود، آوردن انت زاید بود زیرا همیشه خداوند رقیب است و آنچه لازم به گفتن بوده آن است که جز خداوند کسی مراقب انها نیست.

دعای امیر مؤمنان- علیه السلام- در نهج البلاغه هم از این باب است:

«اللّهمّ انت الصّاحب فی السّفر و الخلیفة فی الاهل و المال و الولد و لن یکون ذلک الّا لک لانّ المستصحب لا یکون مستخلفا و المستخلف لا یکون مستصحبا» اگر گویند:

چون افاده حصر نمی‌داد، امام در جمله بعدی به آن تصریح فرموده است، جواب گوییم که جمله بعدی برای تأکید است.

و همچنین آیه «لا يَسْتَوِي أَصْحابُ النَّارِ وَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفائِزُونَ» زیرا آیه برای نامساوی بودن اصحاب دوزخ و بهشت است، و مطلب تمام نمی‌شود، مگر آن‌که ضمیر منفصل، افاده اختصاص بدهد.

۷- تقدیم مسند الیه، چنانچه شیخ عبد القاهر گوید: تا افاده تخصیص خود دهد به خبری که فعل باشد و آن چند حالت دارد:

الف- آن‌که مسند الیه معرفه باشد و مسند مثبت، مانند: انا قمت و انا سعیت فی حاجتک که برای تخصیص است، در این‌جا اگر قصر افراد باشد مؤکّد می‌شود به نحو وحدی و اگر قصر قلب باشد به نحو لا غیری و مثال از قرآن: «بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ» زیرا ما قبل آن‌که «أتمدّونن بمال» است و به بل از آن اضراب شده است افاده حصر می‌دهد؛ یعنی لا غیرکم و مقصود حضرت سلیمان است، بنابر

آن‌که مقصود نفی فرح سلیمان از هدیه بلقیس باشد، نه اثبات حصر فرح ایشان در هدیه خودشان، فافهم.

و کذا قوله تعالی: «لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ» ای لا یعلمهم الّا نحن.

و گاهی برای تقویت و تأکید می‌آید نه برای تخصیص و این تقویت ثمر ندارد مگر با اقتضای حال و سیاق کلام.

ب- آن‌که مسند منفی باشد، مانند: انت لا تکذب زیرا ابلغ است در نفی کذب از لا تکذب انت و در این صورت گاهی افاده تخصیص می‌دهد، مانند: «فَهُمْ لا يَتَساءَلُونَ».

ج- آن‌که مسند الیه نکره و مثبت باشد، مانند: رجل جائنی، یا از نظر جنس أی لا امرأة، یا از نظر وحدت ای لا رجلان او رجال.

د- اگر مسند الیه دنبال حرف نفی باشد افاده تخصیص می‌دهد، مانند: ما انا قلت هذا، ای: لم أقله و یمکن انّ غیری قاله و منه، قوله تعالی: «وَ ما أَنْتَ عَلَيْنا بِعَزِيزٍ» ای العزیز علینا رهطک لا انت و از همین جهت است که پیغمبر فرمود: «أَ رَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ» این است حاصل رأی جرجانی و مختصر آن.

۸- از طرق تخصیص، گاهی تقدیم مسند الیه است که افاده اختصاص می‌دهد از آن جمله به قول زمخشری، قوله تعالی: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ»، «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ»، «وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ» و شاید این قسم از امثله قسم هفتم باشد.

۹- تعریف الجزءین یعنی معرفه بودن مسند و مسند الیه، مانند: المنطلق زید و مانند: الحمد للّه، به قولی.

۱۰- مانند: جاء زید نفسه بعضی گفته‌اند: مفید حصر است.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۳۱

۱۱- همچنین، مانند: انّ زیدا لقائم.

۱۲- مانند آن‌که در جواب امّا زید قاعد او قائم که گویند: قائم یا گویند: قاعد که به همان مورد اختصاص می‌یابد.

۱۳- قلب کردن بعضی حروف کلمه که به قول زمخشری در کلمه طاغوت چنان است و آن فعلوت است از مادّه طغیان که قلب شده به تقدیم لام بر عین و فلعوت شده است و در آن چند مبالغه هست: یکی تسمیه به مصدر، دیگر بنای آن به صیغه مبالغه و نیز قلب آن، و آن مختصّ شیطان است و بر غیر شیطان اطلاق نمی‌شود مگر استثناء به کسانی که روی شیطان را سفید کرده‌اند.

تنبیه: اهل بیان تقریبا متّفقند که تقدیم معمول بر عامل، افاده حصر می‌کند

خواه مفعول باشد یا ظرف یا مجرور، مانند قوله تعالی: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، «لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ»، «لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً» که در شهادت اوّلی، صله مؤخّر شده از شهادت و در دوّم مقدّم بر شهادت شده است زیرا مراد از شهادت اوّل، فقط اثبات شهادت ایشان است و مراد از شهادت دوّم، اثبات اختصاص ایشان است بشهادة النّبی امّا ابن حاجب با این رأی مخالف است و گفته است: اختصاصی که بیشتر قوم در تقدیم معمول گمان برده‌اند و همی بیشتر نیست و استدلال کرده است بقوله تعالی: «فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ» و قوله تعالی:

«بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» را به آن مقابله داده و این دو را مانند هم در عدم افاده حصر به حساب آورده است.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۳۲

امّا استدلال او مردود است به این‌که در آیه اوّل، یعنی «فَاعْبُدِ اللَّهَ» هم، افاده حصر هست امّا بی‌ادات حصر زیرا «مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ» آن را از ادات حصر بی‌نیاز ساخته است و اگر بی‌نیاز نکرده باشد چه مانعی دارد که محصور بدون ادات حصر ذکر شود؟ همچنان که در قوله تعالی: «وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ» بدون ادات حصر آمده و در «أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» با ادات حصر آمده است بلکه قول خداوند: «بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ» خود از اقوی دلایل اختصاص است، زیرا ما قبل آن، قوله تعالی: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» می‌باشد پس اگر برای اختصاص نبود و معنای آن، مانند «فَاعْبُدِ اللَّهَ» بود اضراب به بل را نمی‌آورد.

ابو حیّان بر مدّعی اختصاص در مانند قوله تعالی: «أَ فَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ» اعتراض کرده است و از آن جواب داده‌اند به این‌که چون هر کس غیر را با خداوند شریک سازد مانند آن است که خداوند را عبادت ننموده باشد. امر کفّار به شرک در «أَ فَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي» گویی امر است به تخصیص غیر خداوند به عبادت.

صاحب فلک الدّائر اختصاص در قوله تعالی: «كُلًّا هَدَيْنا وَ نُوحاً هَدَيْنا مِنْ قَبْلُ» را ردّ نموده و این مورد از قویترین ردود است بر عدم اختصاص در تقدیم معمول. امّا از آن جواب داده‌اند که دعوی اختصاص در تقدیم معمول از باب اغلبیّت است نه کلیّت.

شیخ بهاء الدّین گفته است، گاهی اختصاص و عدم اختصاص در یک آیه جمع می‌شود، مانند: «أَ غَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ» زیرا تقدیم معمول در اوّل قطعا برای اختصاص نیست و در دوّم «بَلْ إِيَّاهُ» قطعا برای تخصیص است.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۳۳

شیخ تقی الدّین در اقتناص درباره فرق میان حصر و اختصاص گوید:

کلام قوم درباره آن‌که تقدیم معمول، افاده اختصاص می‌دهد مشهور است و بعضی منکر آنند، و می گویند: فقط افاده اهتمام

می‌دهد، و سیبویه در الکتاب گفته است:
مقدّم می‌دارند در جایی که عنایت بیشتری دارند امّا بیانیون تقریبا اجماع دارند بر افاده اختصاص از آن، و بسیاری از مردم از کلمه اختصاص، معنی حصر را فهمیده‌اند و چنان نیست، بلکه اختصاص چیزی است و حصر چیز دیگر، و فضلای قوم در این مورد، لفظ حصر را استعمال نکرده بلکه از آن، اختصاص، تعبیر نموده‌اند و فرق میان این دو چنان است که حصر، نفی غیر مذکور و اثبات مذکور است؛ و اختصاص، قصد کردن خاصّ است از جهت خصوصش. و برای توضیح بیشتر، اختصاص، افتعال است از خصوص و خصوص مرکّب از دو چیز است یکی عامّ مشترک میان دو چیز یا چند چیز، دیگری معنای منضمّ به آن‌که آن را از غیرش جدا می‌کند، مانند: ضرب زید که اخصّ است از ضرب مطلق، وقتی گفتی: ضربت زیدا خبر داده‌ای از ضرب عامّی که از تو بر شخص خاصّی واقع شده است، پس این ضربی که از آن خبر داده‌ای خاصّ است به علّت آنچه از ناحیه تو و زید به آن منضمّ گردیده است، و این سه معنی یعنی: مطلق ضرب و وقوع ضرب از تو و وقوع آن بر زید، گاهی هر سه مقصود متکلّمند بالسویّه و گاهی یکی از آنها بر باقی، رجحان دارد و آن را با ابتدا کردن به آن در کلام نشان می‌دهد زیرا ابتدا به چیزی نشانه اهتمام به آن است و همان است که در غرض متکلّم ارجح است، وقتی گفتی: زیدا ضربته معلوم می‌شود که اختصاص وقوع ضرب بر زید مقصود است و شک نیست که هر مرکّبی از خاصّ و عامّ دو جهت دارد که گاهی از جهت عمومش قصد می‌شود

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۳۴

و گاهی از جهت خصوصش، و قسم دوّم اختصاص نامیده می‌شود و همان است که در نظر متکلّم اهمّ است و قصدش افاده آن است بدون آن که نفیا و اثباتا متعرّض غیر آن شده باشد امّا در حصر معنی زایدی بر این هست و آن نفی ما عدای آن است. و در «إِیَّاکَ نَعْبُدُ» افاده حصر از تقدیم معمول نیست بلکه از آن جهت است که می‌دانیم قایلهای آن جز خدا را عبادت نمی‌کنند و از این جهت است که در باقی آیات افاده حصر نیست زیرا در قوله تعالی: «أَ فَغَیْرَ دِینِ اللَّهِ یَبْغُونَ» قرار دادن آن به معنای ما یبغون غیر دین اللّه با وجود دخول همزه استفهام انکاری بر آن لازم می‌دارد که منکر حصر باشد نه مجرّد «بغیهم غیر دین اللّه» درحالی‌که مراد چنان نیست و همچنین است قوله تعالی: «آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِیدُونَ» منکر در این‌جا اراده ایشان آلهۀ من دون اللّه است بدون افاده حصر.

زمخشری گوید: در قوله تعالی: «وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ یُوقِنُونَ» در تقدیم آخرت و بنا یوقنون بر هم تعریض است به اهل کتاب و عقاید ایشان درباره آخرت به خلاف آنچه که هست و این‌که قول ایشان درباره آخرت از روی یقین نیست و یقین مال کسانی که «یُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَیْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ». و این گفته زمخشری بسیار جالب است امّا بعضی بر آن اعتراض کرده و گفته‌اند: تقدیم آخرۀ افاده می‌دهد که ایقان ایشان مقصور است بر اینکه ایقان به آخرت است نه به غیر آن امّا این اعتراض مبنی است بر آنکه تقدیم معمول، افاده حصر می‌دهد و چنین نیست معترض آنگاه گوید: تقدیم هم افاده می‌دهد که این قصر، مختصّ به ایشان است، پس ایمان غیر ایشان به آخرت ایمان به غیر آخرت واقعی است مانند آن‌که می‌گفتند: «لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَیَّاماً مَعْدُودَةً» امّا این رأی هم مبنی بر همان استمرار ذهنی است درباره افاده تقدیم معمول. و محصول

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۳۵

گفتار ایشان این است که مسلمین ایقان ندارند مگر به آخرت، و اهل کتاب ایقان دارند به آخرت و به غیر آن، و معلوم است که این رأی، الجایی است از فهمی حقیر.

و خلاصه مطلب آن است که حصر بر سه گونه است:

اوّل- حصر به ما و الّا مانند: ما قام الّا زید که صراحت دارد در نفی قیام از غیر زید و اقتضا دارد اثبات قیام را برای زید، بعضی گویند: به منطوق و بعضی گویند:

به مفهوم، و این دوّمی صحیح است و اقوی المفاهیم است زیرا الّا موضوع است برای استثنا و استثنا اخراج است پس دلالت الّا بر اخراج به منطوق است امّا اخراج از عدم القیام عین قیام نیست بلکه گاهی مستلزم آن است، و به همین جهت ترجیح دادیم که اثبات قیام برای زید را از مفهوم بدانیم.

دوّم- حصر به انّما و آن نزدیک به قسم اوّل است و هر چند جانب اثبات در آن اظهر است آنگاه که گویی: انّما قام زید اثبات قیام زید به منطوق کرده‌ای و نفی قیام از غیر به مفهوم.

سوّم- حصری که گاهی از تقدیم معمول افاده می‌شود و بر فرض تسلیم به آن و مانند دو حصر اوّلی نمی‌باشد بلکه آن در حکم دو جمله است یکی از آنها آن است که حکم نفیا یا اثباتا با آن صادر شده است و آن منطوق است، دیگری آن است که از تقدیم فهمیده می‌شود؛ و حصر، اقتضای نفی منطوق را دارد فقط بی‌آنچه مفهوم بر آن دلالت دارد زیرا مفهوم، مفهوم ندارد.

وقتی گفتی: انا لا اکرم الّا ایّاک افاده تعریض می‌دهد به اینکه: غیر از تو غیر او را اکرام می‌کند، امّا لازم نمی‌آید که تو غیر او را اکرام نمی‌کنی.

در قوله تعالی: «الزَّانِی لا یَنْکِحُ إِلَّا زانِیَةً أَوْ مُشْرِکَةً» افاده می‌دهد که عفیف،

غیر زانیه را نکاح می‌کند، امّا از اینکه زانیه را نکاح می‌کند ساکت است و بعد از آن خداوند می‌گوید: «وَ الزَّانِیَةُ لا یَنْکِحُها إِلَّا زانٍ أَوْ مُشْرِکٌ» که در آن بیان می‌شود آنچه در ما قبل مسکوت مانده بود، پس اگر گفته می‌شد و بالآخرة یوقنون بدون ضمیر هم به منطوقش افاده می‌داد ایقان متّقین را، و به مفهومش پیش کسانی که گمان می‌کردند که ایشان لا- یوقنون بغیرها، امّا مقصود چنان نیست بلکه مقصود بالذّات افاده قوّت ایقان ایشان است به آخرت تا آن‌جا که گویی غیر ایشان در حکم معدوم الایمان‌اند، و این حصری مجازی است و به پایه قول یوقنون بالآخرة لا بغیرها نمی‌رسد، دقّت کن مبادا که آنرا به لا یوقنون الّا بالآخرة تقدیر کنی. وقتی این را دانستی بدان که تقدیم ضمیر هم افاده می‌دهد که غیر متّقین چنین نیستند و اگر تقدیر آن را چنان کنیم که لا یوقنون الّا بالآخرة مفهوم مسلّط بر ذهن افاده انّ غیرهم یوقنون بغیرها می‌شود همچنان‌که معترض گمان برده و مفهوم مقصود که لا- یوقنون الّا بالآخرة است از نظر دور شده و طرح می‌گردد و شکّ نیست که مراد متکلّم این نیست بلکه مراد، افهام این است که: انّ غیرهم لا- یوقنون بالآخرة. و به‌همین جهت بر حفظ مقصود مهمّ که اثبات ایقان است کاملا مواظبت می‌کنیم که مفهوم بر آن مسلّط شود و بدانیم که مفهوم، بر حصر مسلّط نمی‌شود زیرا حصر، مانند ما و الّا بر آن دلالت ندارد بلکه دلالتش بر حصر به مفهومی است که مستفاد از منطوق است و هیچ‌کدام به دیگری مقیّد نیست تا بگویی مفهوم نفی ایمان محصور را افاده داده است بلکه افاده نفی ایقان مطلق از غیر داده است و این همه که گفتیم مبتنی بر قبول حصر بود درحالی‌که ما آن را نفی می‌کنیم و می‌گوییم افاده حصر نیست بلکه اختصاص است.

ایجاز و اطناب

باب ایجاز و اطناب به اندازه‌ای مهمّ است که بعضی علمای بیان گفته‌اند:

علم بیان همان دانستن موارد ایجاز و اطناب است.

ایجاز، بیان مراد است به الفاظی غیر زاید، و اطناب، بیان آن است به الفاظی زاید امّا مساوات، ارزشی ندارد و آن کلام متعارف است و معنی ایجاز و اختصار واحد است و به جای هم استعمال می‌شوند.

ایجاز بر دو قسم است: ایجاز قصر و ایجاز حذف.

شیخ بهاء الدّین گوید: سخن اندک و کوتاه اگر بخشی از سخنی درازتر باشد «ایجاز حذف» است، و اگر سخنی باشد که سخنی از آن درازتر می‌توان آورد «ایجاز قصر» است.

نیکویی و والایی ایجاز از آن است که تمکّن و استواری گوینده را در رسایی سخن و بیان نشان می‌دهد، پیغمبر اکرم فرمود: «و اوتیت جوامع الکلم».

طیّبی در تبیان گوید: ایجاز خالی از حذف، بر سه گونه است:

اوّل- ایجاز قصر، که لفظ به اندازه معنی بریده باشد، مانند لباسی خوش‌برش، قوله تعالی: «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ» الی قوله «وَ أْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ».

دوّم- ایجاز تقدیر، و آن چنان است که معنائی زاید بر منطوق نتوان از آن دریافت کرد، و آن را ایجاز تضییق نیز گویند، قوله تعالی: «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ» ای خطایاه غفرت فهی له لا علیه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۳۸

سوّم- ایجاز جامع، و آن چنان است که لفظ محتوی معانی گوناگونی باشد، مانند قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِي الْقُرْبى» زیرا عدل همان صراط مستقیم میانه بین دو طرف افراط و تفریط است که در اعتقاد و اخلاق و اعمال عبادی هست. و احسان، اخلاص است در واجبات عبودیّت زیرا در حدیث آمده است: «ان تعبد اللّه کانّک تراه» با نیّت خالص، خضوع جوارح و خشوع قلب در حدّی میان خوف و رجا. و همچنین الی آخره.

و در باب ایجاز، تفصیلات بسیار هست و کتابهای جداگانه بی‌شمار.

اینک برای نمونه یکی از امثال مورد را ذکر می‌کنیم تا معلوم گردد ارزش ایجاز که رکن اعظم فصاحت است در قرآن مجید به حدّ اعجاز است در آیه: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ» اگر گفته شده یا اگر گویند می‌توان مانند آن را آورد، مانند: «القتل انفی للقتل»، با اندکی تأمّل معلوم می‌شود که جمله قرآنی بیش از بیست امتیاز بر آن دارد:

۱- حروف آن کمتر است؛ قرآنی، ده حرف است؛ و دیگری، چهارده حرف.

۲- نفی قتل، همه جا مستلزم حیات نیست، مانند نفی قتل قاتل درحالی‌که قصاص در همه جا مستلزم حیات جامعه است.

۳- تنکیر حیات، افاده تعظیم می‌کند و دلالت می‌کند بر این که این‌گونه حیات است که مستلزم بقای جامعه است.

۴- آیه خالی از تکرار و افصح است.

۵- در آیه صنعت طباق از تقابل حیات و قصاص هست.

۶- تأکید غریب به قرار دادن ضدّ در جای ضدّ خود، قصاص خود حیات

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۳۹

است زیرا اثر آن، حیات جامعه است.

۷- در مثال مذکور، تتابع سکون و حرکت آن را ثقیل می‌کند درحالی‌که ادای آیه بسیار سهل است.

۸- در ساختمان لفظی مثال، در نظر اوّل تناقضی به چشم می‌خورد، ثبوت قتل و نفی قتل.

۹- آیه از قلقله قافها که سبب سنگینی و بشاعت تلفّظ است فارغ است.

۱۰- قرآن از کلمه قتل که زننده است سالم است.

۱۱- آیه مبنی بر اثبات است و مثال بر نفی، و اثبات اشرف است.

۱۲- مثال فهمیده نمی‌شود مگر بعد از فهم مفهوم قرآن، زیرا تا کسی نداند که برخی از افراد قتل، مانند قصاص در حکم زندگی است، و از آن جهت می‌تواند انفی للقتل باشد، آن را درک نمی‌کند، امّا فهم قرآن و مراد از آن متبادر است.

۱۳- لفظ قصاص، در آیه کلّیت دارد و شامل موارد ضرب، جرح، قتل و امثال آن است، امّا مثال چنان نیست.

همچنین در آیه مبارکه «وَ مِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها» که در ذیل «لِتَسْكُنُوا إِلَيْها» تمام وسایل رفاه و آسایش به حدّ کفایت مباح و آبرومندی در زندگانی داخلی مندرج است و تاکنون همه نویسندگان فلسفی و اجتماعی نتوانسته‌اند به این ایجاز و رسایی سود همسر داشتن را بیان کنند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۰

اشاره

اشاره

از انواع بدیع اشاره را شمرده‌اند، و گفته‌اند: اشاره، آوردن کلامی کوتاه است که معانی بسیار داشته باشد، و این همان ایجاز قصر است.

امّا ابن ابی الاصبع گفته: فرق میان اشاره و ایجاز قصر این است که دلالت ایجاز، مطابقی است؛ و دلالت اشاره، تضمّنی یا التزامی است.

توضیح:

بسیاری از اموری را که در زبان عرب برای اختصار کلام است، مانند: حصر به ما و الّا یا ادات دیگر و ضمیر، عطف و امثال آنها می‌توان از باب ایجاز قصر محسوب داشت.

ایجاز حذف

قسم دوّم از اقسام ایجاز، ایجاز حذف است و فواید آن بسیار است:

۱- مجرّد احتراز از عبث.

۲- افاده این‌که زمان کوتاهتر است از آن‌که وافی به دراز گفتن و ذکر آنچه حذفش اخلالی به کلام نرسانده باشد.

۳- تفخیم و اعظام بواسطه ابهام یا تعجّب و تهویل، چنانچه در وصف بهشت آمده است، قوله تعالی: «حَتَّى إِذا جاؤُها وَ فُتِحَتْ أَبْوابُها» که جواب آن محذوف است برای تفخیم وصف، و واگذار کردن وصف آن به ذهن سامع، و کذا قوله تعالی:

«وَ لَوْ تَرى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ» ای: لرأیت امرا فظیعا لا تکاد تحیط به العبارة.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۱

۴- برای تخفیف در جایی که دوران آن در کلام زیاد باشد، مانند: حذف حرف ندا در مثل «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا» و حرف

نون در «لم یک» و نون جمع سالم در قراءت «وَ الْمُقِيمِي الصَّلاةِ» و یاء در «وَ اللَّيْلِ إِذا يَسْرِ» ای یسری.

۵- حذف مبتدا در جایی که خبر صلاحیّت ندارد جز برای آن، مانند: «عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ»، یا «فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ» با حذف هو یا اللّه.

۶- شهرت محذوف به طوری که ذکر و حذف آن یکسان باشد، و آن نوعی از دلالت حال است که قراءت حمزه در «تَسائَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحامَ» بر آن حمل شده زیرا این‌جا محلّ تکرار جارّ است و بالارحام باید خوانده شود امّا چون شهرت به حذف دارد، شهرت قائم‌مقام ذکر آن است.

۷- حفظ از ذکر برای تشریف مقام، مانند: قول موسی در جواب فرعون که «وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ قالَ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» در سه مورد، و در حقیقت این همان مورد پنجم است و گاهی هم حذف از نظر تحقیر است، مانند: «صُمٌّ بُكْمٌ» ای هم صمّ بکم.

۸- افاده عموم مصادیق، مانند: «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» ای: ایّاک نستعین فی کلّ ما نحتاج الیه، «وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلى دارِ السَّلامِ» ای: یدعو کل واحد.

۹- رعایت فواصل، مانند: «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلى» ای ما قلاک.

۱۰- قصد بیان پس از ابهام، همچنان که در فعل مشیّت، قوله تعالی: «فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ» که از جواب «لهدیکم» معلوم است که مورد مشیّت، هدایت مشروط در حقّ ایشان است.

ابن جنّی، حذف در کلام را شجاعت عربی خوانده است، شاید نمی‌دانست

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۲

که احکام بیانی در همه ألسنه اطّراد دارد، و بایستی آن را شجاعت ادبی می‌خواند.

شروط ایجاز

اشاره

شروط ایجاز هشت است:

۱- وجود دلیل، که یا حالی است، مانند: «قالُوا سَلاماً» أی سلّمنا سلاما، یا مقالی مانند: «وَ قِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ما ذا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قالُوا خَيْراً» ای: انزل خیرا، «قالَ سَلامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ» ای: سلام علیکم انتم قوم منکرون.

یا عقلی، در آن‌جا که صحّت کلام عقلا محال باشد مگر با تقدیر محذوفی، و آن گاهی دلالت دارد بر اصل حذف، بی‌دلالت بر تعیین آن بلکه تعیین به دلیل دیگر معیّن می‌شود، مانند: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» که عقل به طور مطلق حکم می‌کند که مقصود خود میته نیست و تعیین مورد حرمت که خوردن است از شرع مستفاد می‌شود و گاهی هم خود عقل دلالت بر تعیین مورد دارد، مانند: «وَ جاءَ رَبُّكَ» ای امر ربّک زیرا عقل، آمد و شد را درباره خداوند محال می‌داند پس دلالت می‌کند بر این که آینده امر اوست.

گاهی هم تعیین مورد به واسطه عادت است، مانند قوله تعالی: «فَذلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ» در این‌جا عقل دالّ بر حذف است زیرا ظرف بودن یوسف برای لو درست نیست؛ و عادت، مورد را تعیین می‌کند که حبّ شدید است، أی: لمتنّنی فی حبّه، گاهی هم دالّ بر حذف تصریح به آن است در موضع دیگر و این دلالت أقوی است، مانند: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ» أی امره به دلیل «أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»، و مانند «رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ»، و «رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۳

دیگر از دلالتها، عرف و عادت است که عقل مانع نیست از اجرای لفظ بر ظاهرش بدون آن‌که حذفی در کار باشد، مانند قوله تعالی: «لَوْ نَعْلَمُ قِتالًا لَاتَّبَعْناکُمْ» ای مکان القتال، و مراد مکان صالح برای قتال است.

و از دلالتها، شروع در فعل است، مانند: «بِسْمِ اللَّهِ» که در آن تقدیر می‌شود چیزی که تسمیه آغاز آن است، مانند: شرعت باسم اللّه فی البناء، اکلت باسم اللّه من الطّعام و امثال آنها و قوله تعالی: «وَ قالَ ارْکَبُوا فِیها بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وَ مُرْساها» که مذکور است.

و از دلالتها، صناعت نحویّه است، مانند: «لا أُقْسِمُ» تقدیرش: لانا اقسم، می‌باشد و در «تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْکُرُ یُوسُفَ» تقدیرش لا تفتؤ است زیرا اگر جواب مثبت بود بایستی به آن لام و نون تأکید داده شود، مانند: «وَ تَاللَّهِ لَأَکِیدَنَّ أَصْنامَکُمْ».

گاهی هم صناعت ایجاب حذف می‌کند مانند: «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» ای لا اله موجود الّا اللّه.

شرط دوّم- در ایجاز آن است که محذوف مانند جزء نباشد و به همین جهت است که فاعل یا نایب فاعل حذف نمی‌شود و همچنین اسم کان و اخواتش.

شرط سوّم- آنکه مؤکّد نباشد، زیرا حذف، منافی تأکید است، حذف مبنی بر اختصار، و تأکید مبنی بر اطناب است و به همین جهت در «إِنْ هذانِ لَساحِرانِ» تقدیر آن، هذان ساحران درست نیست.

شرط چهارم- آنکه حذف، به اختصار مختصر، منجر نشود و به همین جهت اسم فعل مختصر نمی‌شود، چون خود، مختصر فعل است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۴

شرط پنجم- آنکه محذوف عامل ضعیفی نباشد امّا جاهایی که عامل قوی است و حذف آن بسیار رایج است چنانچه قبلا گفتیم جایز است.

شرط ششم- آنکه محذوف عوض چیزی نباشد و به همین جهت ابن مالک گفته است که: حرف ندا، عوض فعل ادعو نیست زیرا عرب حذف آن را اجازه داده است.

شرط هفتم- آنکه حذف آن باعث نشود که ملزم به تقدیر عاملی قوی شویم و از این جهت بر قراءت «وَ کُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنی» قیاس نمی‌شود که و کلّا من الفریقین باشد.

توضیح: همیشه باید محذوف مقدّر را به احسن وجوه تقدیر کرد،

زیرا قرآن احسن الحدیث است پس مقدّر و محذوف آن باید احسن المحذوف باشد، یعنی از بین محذوفات مقدّره، آن‌که اوفق است برگزیده شود تا آن‌جا که اگر امکان داشت آن مقدر، مبیّن باشد نه مجمل، اولویّت دارد، مانند قوله تعالی: «إِذْ یَحْکُمانِ فِی الْحَرْثِ» تقدیرش إذ یحکمان فی تضمین الحرث است که اولویّت دارد بر اذ یحکمان فی أمر الحرث، زیرا امر، مجمل است امّا تضمین، مبیّن و متعیّن است.

تنبیه: اصل آن است که مقدّر، در مکان اصلی باشد

تا آن‌که دو مخالفت در کلام نباشد، یکی حذف، و دیگری وضع شیء در غیر محل خودش.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۵

قاعـده: اگر امر دایر مدار آن باشد که محذوف مقدّر، فعلی باشد یا مبتدایی، دوّمی، اولی است زیرا در حقیقت مبتدا، عین خبر است؛ و حـذف، ماننـد لا حـذف است، امّا فعل چنان نیست زیرا آن غیر فاعل است مگر آن‌که فعل محـذوف مقدّر، معتضد به روایت دیگر باشد، خواه در همین موضع و خواه در موضع دیگر مشابه آن، در موضع خودش باشد، مانند قوله تعالی: «يُسَبِّحُ لَهُ فِيها بِالْغُـدُوِّ وَ الْآصالِ رِجالٌ» به قراءت فتـح باء در «يسبّح» و همچنین قوله تعالی: «كَـذلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ» به فتح حاء «يوحى» که تقدیر در آنها، يسبّحه رجال و يوحيه اللّه است و نمی‌توان تقدیر کرد که این دو مبتداهایی هسـتند که خبر آنهـا حـذف شـده است زیرا دو اسم رجال و اللّه، فاعل بودنشان ثابت است در قراءت آن‌که آنها را مبنی از برای فاعل می‌خواند.

امّا مثال قسم دوّم؛ یعنی بودن روایت مشابه، در محلّ دیگر، قوله تعالی:

«وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» که در آن تقـدیر خلقهم اللّه اولی است از تقـدیر اللّه خلقهم زیرا مشابه آن در جای دیگر هست، قوله تعالی: «خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ».

قاعـده: اگر امر دایر مـدار آن بود که مقدّر محذوف مذکور، اوّل باشد یا دوم، دوم باشد اولی است و به همین جهت است که نون محـذوف در «اتحـاجّونّي» نون وقايه باشـد اولی است تا نون رفع (نون جمع)، زیرا نون وقایه دوّم است و ملصق است به یاء متکلّم و در «نـارا تلظّى» محـذوف، تـاء دوّم است (تـاء بـاب تفعّـل)، نه تـاء مضـارعت، و در «وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ» محذوف، خبر ثانی است (و رسوله) نه اوّل (و اللّه).

و در مانند: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ» محذوف، مضاف به دوّم است؛ یعنی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۶

الحـجّ حـجّ اشـهر، نه أشـهر الحـجّ. امّا گاهی هم واجب می‌شود که محـذوف، اوّل باشـد، ماننـد قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» در قراءت کسـی که ملئکته را به رفع می‌خوانـد زیرا خبر «يصلّون» به دوّم اختصاص می‌یابد چون به صـیغه جمع آمـده است؛ گاهی هم واجب است تقدیر حذف برای دوّم نه اوّلی فقط، مانند قوله تعالی: «أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ» و تقدیر چنان است: و رسوله بریء أيضا.

اقسام حذف

اشاره

حذف اقسامی دارد:

۱- اقتطاع، و آن حـذف برخی از حروف کلمه است امّا ابن اثیر وقوع چنین حـذفی را در قرآن منکر است امّا بعضـی گفته‌انـد: حروف مقطّعه اوایل سور از این باب است که هر یك از آنها حرفی از اسـمی است و همچنین در «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» گویند: ببعض رؤسکم، و همچنین در قراءت «يا مالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ» به ترخیم در یا مالك لیقض علینا ربّك و همچنین در قراءت «لكِنَّا هُوَ اللَّهُ» به جای لکن انا.

۲- اکتفا، در آن‌جا که مقام اقتضای ذکر دو چیز داشـته باشد که میانشان ملازمه باشد، آنگاه به ذکر یکی از آنها اکتفا شود به جهت نکته‌ای و غالبـا مختص ارتباطات عطفی است، مانـند: «سَرابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ» أي و البرد و اختصاص به حرّ از جهت وجود

حرّ شدید در مناطق عرب است و خطاب به ایشان است. از امثال این قسم است «بِيَدِكَ الْخَيْرُ» أی و الشّر، امّا از نظر ادب اضافه شرّ و ذکر آن مناسب

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۷

نیست و همچنین است «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» أی و الشّهادة، امّا در لزوم این تقدیر، تردید هست زیرا آنچه مورد توجّه است ایمان به غیب است.

توضیح: باید دقت کرد که تقدیر محذوفات در قرآن، باعث تغییر مفهوم و مراد نشود

و آن مانند تفسیر، محتاج به موافقت ظاهر، محکمات، سنّت، عقل و تفسیر مأثور است.

۳- احتباک، و آن از لطیفترین و بدیعترین اقسام حذف است، کمند اشخاصی که به آن پی برده یا دیگران را آگاه کرده باشند.

سیوطی گوید: من آن را ندیده‌ام مگر در شرح بدیعیّة الاعمی لرفیقه الاندلسی که زرکشی آن را در برهان نقل کرده و آن را حذف مقابل نامیده است و از اهل عصر علّامه برهان الدّين البقاعی درباره آن تصنیفی جداگانه دارد.

اندلسی، در شرح بدیعیّه گوید: از انواع بدیع، احتباک است که نوعی نایاب است و آن‌چنان است که در اوّل، چیزی حذف شود که در دوّم نظیرش ثابت شود و همچنین حذف در ثانی، که نظیرش در اوّل ثابت گردد، کقوله تعالی: «وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ» التقدیر و مثل الانبیاء و الکفّار کمثل الّذی ینعق، و الّذی ینعق به از قسمت اوّل الانبیاء حذف شد و ینعق بر آن دلالت می‌کند، و از قسمت دوّم الّذی ینعق به حذف شد زیرا «الَّذِينَ كَفَرُوا» بر آن دلالت می‌کند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۴۸

توضیح:

در مورد آیه مبارکه در سوره بقره آیه ۱۷۱ است، قوله تعالی: «وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ» و تقدیر این همه محذوفات در آن مورد ندارد زیرا ممکن است آیه را چنین معنی کرد مثل کسانی که کفر ورزیدند مانند چارپایان یا کسان آنچنانی است که آواز می‌دهند چارپایانی را که از آن جز صوت چیزی درنمی‌یابند و تعقّل نمی‌کنند و نیز ممکن است تقدیر کرد امّا تقدیر کمتر مانند: مثل داعی الّذین کفروا، همچنین در قوله تعالی: «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» تقدیره حتّی یطهرن من الدّم فاذا تطهّرن بالماء؛ و معنی احتباک: استواری در بستن است، خوش‌دوختی لباس هم از آن است.

۴- نوع چهارم از انواع حذف، مسمّی به اختزال است و آن چند قسم است زیرا محذوف یا یک کلمه است خواه اسم باشد یا فعل یا حرف، و یا بیشتر از یک کلمه است.

مثال حذف اسمی، حذف مضاف است که قریب هزار جا در قرآن نمونه دارد، مانند: «وَ لكِنَّ الْبِرَّ» ای ذو البرّ، «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ» أی نکاح امّهاتکم، حذف مضاف الیه بسیار است در یاء متکلم مانند: «رَبِّ اغْفِرْ لِي» و نیز در آخر مانند: «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ» أی من قبل الغلب و من بعده.

حذف مبتدا در جواب استفهام بسیار است، مانند: «وَ ما أَدْراكَ ما هِيَهْ نارٌ حامِيَةٌ» أی هی نار، و بعد از فاء جواب، مانند: «مَنْ

عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ» أى فعمله

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۴۹

لنفسه، و پس از قول، مانند: «قالُوا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ»، «قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ».

و بعد از آن‌که خبر در معنی، صفتی برای مبتدا باشد، مانند: «التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ» ای هم التّائبون العابدون و در جز این موارد، مانند: «لا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلادِ مَتاعٌ قَلِيلٌ» ای هی متاع قليل.

و در جایی که نعت، مقطوع الرّفع باشد حذف خبر واجب است، مانند:

«أُكُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها» ای و ظلّها دائم و در «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ» محتمل الامرين است ای صبر جميل اجمل يا فامرى صبر جميل، یا آنجا که حذف موصوف، واجب باشد، مانند: «وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ» ای حور، یا حذف صفت مانند: «يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً» ای سفينة صالحة، و حذف معطوف عليه مانند: «أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ» أى فضرب فانفلق.

هرجا واو عطف بر لام تعلیل داخل شود در آن دو وجه هست:

یکی آن‌که برای تعلیل باشد که معلّل آن محذوف باشد، مانند: «وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً» معناه و للاحسان الى المؤمنين فعل ذلك. دیگر آن‌که معطوف باشد بر علّت مضمر دیگر، تا صحّت عطف معلوم گردد ای فعل ذلك ليذيق الكافرين بأسه و ليبلى المؤمنين.

و حذف معطوف و عاطف هر دو، مانند: «لا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قاتَلَ» أى: و من أنفق بعده؛ بيدك الخير، أى و الشرّ.

و حذف مبدل منه، مانند: «وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ» ای لما تصفه، و الكذب بدل من الهاء.

و حذف فاعل و آن جایز نیست مگر در فاعل مصدر، مانند: «لا يَسْأَمُ الْإِنْسانُ

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۵۰

مِنْ دُعاءِ الْخَيْرِ» أى دعائه الخير امّا کسائی آن را مطلقا جایز می‌داند «حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ» أى الشمس.

و حذف مفعول و آن در مفاعیل مشیّت و اراده، بسیار است، و در غیر آنها مانند: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ» أى الها، «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» أى عاقبة أمركم.

و حذف حال که بسیار است اگر از باب قول باشد، مانند: «يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بابٍ سَلامٌ عَلَيْكُمْ» أى قائلين: سلام عليكم.

و حذف منادی، مانند: «يا ليت» یعنی: يا قوم.

و حذف عاید در چهار جا:

۱- صله، مانند: «أَ هذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا» أى بعثه اللّه.

۲- حذف صفت، مانند: «وَ اتَّقُوا يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ» أى فيه.

۳- حذف خبر، مانند: «وَ كُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنى» أى وعده اللّه.

۴- حذف حال مخصوص به نعم، «فَنِعْمَ الْقادِرُونَ» أى نحن، «وَ لَنِعْمَ دارُ الْمُتَّقِينَ» أى الجنّة.

و حذف موصول، مانند: «آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ» ای بالّذى انزل اليكم زیرا آنچه بر ما نازل شده غیر از آن چیزی است که بر ما قبل ما نازل شده است و به همین جهت در قوله تعالی: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهِيمَ».

امّا حذف فعل

امثله حذف فعل، بسیار است:
اگر مفسّر باشد، مانند قوله تعالی: «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ

فَأَجِرْهُ»، «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي».
و در جواب استفهام، مانند: «وَ قِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا ما ذا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قالُوا خَيْراً» أی انزل.
و حذف فعل مشتقّ از قول، بسیار است، مانند: «وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا» ای یقولان ربّنا تقبّل منّا و در غیر آن، مانند:
«وَ الَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَ الْإِيمانَ» أی و الفوا الایمان.

حذف حرف

ابو بکر گوید: حذف حرف، قیاسی نیست زیرا آوردن حرف در کلام برای اختصار است و حذف آن، اختصار در اختصار خواهد بود و آن روا نیست.
حذف همزه استفهام در قراءت «أَنْذَرْتَهُمْ» ای اءنذرتهم «وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَيَّ» ای او تلك نعمة.
حذف موصول حرفی، ابن مالک گوید: جایز نیست جز در ان مانند: «وَ مِنْ آياتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ» أی ان یریکم.
حذف جارّ بسیار است با ان و انّ، مانند: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا»، و «أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي»، «أَ يَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ» أی: بأن أسلموا، بأن یغفر لی، بانّکم.
یا غیر آنها، مانند: «قَدَّرْناهُ مَنازِلَ» ای قدّرنا له، «يَبْغُونَها عِوَجاً» ای عوجا لها، «وَ اخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ» ای من قومه، «وَ لا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكاحِ» ای علی عقدة.
حذف عاطف، مانند: «وَ لا عَلَى الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ ما

أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا» ای و قلت، «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناعِمَةٌ» أی و وجوه، عطفا علی «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خاشِعَةٌ».
حذف فاء جواب، قوله تعالی: «إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ» أی فالوصیّة.
حذف حرف ندا که بسیار است، قوله تعالی: «يُوسُفُ أَعْرِضْ»، «رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي»، «فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ».
حذف قد در ماضی، وقتی در مقام حال باشد، قوله تعالی: «أَوْ جاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ» ای قد حصرت، «أَ نُؤْمِنُ لَكَ وَ اتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ» أی و قد اتّبعک.
حذف لا نافیه که در جواب قسم بسیار است اگر منفی، مضارع باشد قوله تعالی: «تَاللَّهِ تَفْتَؤُا تَذْكُرُ» ای لا تفتؤ، و در غیر آن، قوله تعالی: «وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» ای لا یطیقونه، «وَ أَلْقى فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» ای لا تمید.
حذف لام توطئه، قوله تعالی: «وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ» ای و لان لم، «وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» ای و لئن اطعتموهم.
حذف لام امر، قوله تعالی: «قُلْ لِعِبادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلاةَ» أی لیقیموا، حذف لام لقد که در مورد تطویل کلام، مستحسن است، قوله تعالی: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها».
حذف نون تأکید، قوله تعالی: «أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ» که در قراءتی «نشرحن» آمده است.

حذف نون جمع، قوله تعالی: «وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ» در قراءت:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۵۳

«بضارّی به».

حذف تنوین که قراءت «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» از آن است و همچنین «وَ لَا اللَّيْلُ سابِقُ النَّهارِ» به تنوین «سابق» و فتح «النهار».

حذف حرکت اعراب، قوله تعالی به قراءت: «فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ» به سکون همزه، و «يَأْمُرُكُمْ» به سکون راء، و «بُعُولَتُهُنَّ» به سکون نون و همچنین «أَوْ يَعْفُوَا الَّذِی»، «فَأُوارِيَ سَوْأَةَ أَخِی»، «ما بَقِيَ مِنَ الرِّبا».

امثله حذف چند کلمه‌ای

اشاره

حذف دو مضاف، قوله تعالی: «فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» ای فانّ تعظیمها من افعال ذوی تقوی القلوب «فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ» ای من اثر حافر فرس الرّسول «تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِی يُغْشى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ» أی کدوران عین الّذی.

حذف سه متضایف، قوله تعالی: «فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ» ای فکان مقدار مسافة قربه مثل قاب قوسین، که سه کلمه از اسم کان، حذف شده است: مقدار، مسافت و قربه و یکی از خبر آن، که مثل باشد.

حذف دو مفعول باب ظنّ، قوله تعالی: «أَيْنَ شُرَكائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ»، ای تزعمونهم شرکائی.

حذف جارّ و مجرور، قوله تعالی: «خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً» ای خلطوا عملا صالحا بسيّئ و آخر سيّئا بصالح.

حذف حرف شرط با فعلش که بعد از طلب بسیار است، قوله تعالی:

«فَاتَّبِعُونِی يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» ای ان اتبعتمونی یحببکم اللّه، «قُلْ لِعِبادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۵۴

يُقِيمُوا الصَّلاةَ» ای ان قلت لهم یقیموا.

توضیح: تقدیر حذف در بعضی از این موارد مورد ندارد و تعسّف است.

حذف جواب شرط: قوله تعالی: «فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِی الْأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِی السَّماءِ» ای افعل، «وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ» ای لرأیت امرا فظیعا.

حذف جمله قسم: قوله تعالی: «لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذاباً شَدِيداً» ای و اللّه لاعذّبنه.

حذف جواب قسم: قوله تعالی: «وَ النَّازِعاتِ غَرْقاً»، الآیات، ای لتبعثن، «ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ» ای ما الأمر کما زعموا.

حذف جمله‌ای که مسبّب از مذکور باشد: قوله تعالی: «لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْباطِلَ» ای فعل ما فعل لیحقّ الحقّ.

حذف جملات بسیار: قوله تعالی: «فَأَرْسِلُونِ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ» کانّه قال تعالی: فارسلون الی یوسف لأستعبره الرّؤیا ففعلوا فأتاه فقال له یوسف. قرآن ثقل اکبر متن ۲۵۴ خاتمه ..... ص : ۲۵۴

خاتمه

گاهی در کلام، چیزی جانشین محذوف نیست، مانند مواردی که یاد کردیم.

و گاهی در کلام، جانشینی برای محذوف هست که بر آن دلالت دارد، قوله تعالی:
«فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ ما أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ» در این‌جا ذکر جواب شرط نشد، زیرا پشت کردن ایشان، بر ابلاغ جواب شرط، تقدّم دارد. پس تقدیر چنین است «فان

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۵۵

تولّوا فلا لوم علیّ لانّی ابلغتکم» و همچنین قوله تعالی: «وَ إِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ» ای یصیبهم مثل ما اصابهم.

اطناب

اشاره

همچنان که ایجاز تقسیم می‌شد به: ایجاز قصر و ایجاز حذف؛ اطناب نیز تقسیم می‌شود به: اطناب بسط و اطناب زیاده.
اطناب به بسط، اطناب است به تکثیر جمله‌ها، کقوله تعالی: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ» الی آخره چون خطاب عامّ ابدی است اطناب برای بیان نواحی مطلب است که تکثیر جمله‌ها را لازم دارد، و قوله تعالی: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ» که قوله تعالی: «يُؤْمِنُونَ بِهِ» برای اظهار شرف ایمان و ترغیب بر آن است و قوله تعالی: «وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكاةَ» بنابر آن‌که کفّار، مکلّف به فروع نباشند برای ترغیب مؤمنین به ادای زکوة.
اطناب به زیاده اقسامی دارد:
اوّل- اطناب به یک حرف یا بیشتر، از حروف تأکید که عبارتند از: انّ، انّ، لام ابتداء، لام قسم، الا استفتاحیّه، امّا، هاء تنبیه، انّ و کانّ در تأکید تشبیه، لکنّ در تأکید استدراک و لیت در تأکید تمنّی، لعلّ در تأکید ترجّی، ضمیر شأن، ضمیر فصل و امّا در تأکید شرط، قد، سین، سوف، و دو نون در تأکید فعلیّه، و لا تبرئه، لن و لمّا در تأکید نفی.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۵۶

و تأکید در جایی سزاوار است که مخاطب، منکر یا متردّد باشد و درجات تأکید وابسته به درجات تردید و انکار است، مانند قول خداوند از قول رسل عیسی:
«إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ» در بار اول، و قوله تعالی: «رَبُّنا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ»، در بار دوم، که در اوّل تأکید به انّ و جمله اسمیّه است و در دوّم به قسم لام و اسمیّه بودن جمله.
گاهی هم بدون انکار منکر، تأکید می‌آید از جهت جاری نبودن جمله در مجرای اقرار.
گاهی با بودن انکار، تأکید نمی‌آید، زیرا ادلّه ظاهری موجود هست که اگر رجوع شود، از انکار رجوع خواهد کرد.
مثال تأکید با وجود عدم انکار «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذلِكَ لَمَيِّتُونَ» زیرا مخاطبین را نازل منزله منکرین قرار داده است به علت کثرت ذهول ایشان از موت، امّا در قوله تعالی: «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ تُبْعَثُونَ» تأکید کمتر است با آن‌که انکار بیشتر است، از آن جهت که اگر رجوع به ادلّه کنند، انکار ایشان رفع خواهد شد.
گاهی تأکید به انّ می‌شود برای طالبی که از امارات، خبر را فی الجمله دانسته است، مانند قوله تعالی خطابا لنوح: «وَ لا تُخاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ» زیرا نوح بویی از خبر برده امّا در حتمی بودن آن مردّد است، همچنین در قوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» و قوله تعالی:

«وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ».

گاهی تأکید به قصد ترغیب است، کقوله تعالی: «فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۵۷

دوّم از انواع اطناب به زیاده، دخول حروف زایده است:

ابن جنّی گفته است: هر حرف زایدی در کلام عرب قائم‌مقام اعاده جمله است، حروف زایده، افاده معنی خاصی می‌دهد که کلام از آن بی‌نیاز نیست و این مطلب را اهل ذوق درک می‌کنند.

در مورد افعال زایده گویند: کان و اصبح است، مانند قوله تعالی: «كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا»، «فَأَصْبَحُوا خاسِرِينَ» امّا با دقّت معلوم می‌شود کلام از «أصبحوا» بی‌نیاز نیست و معنای خاصّی را می‌رساند که وقتی که عادتا باید انتظار فرج، یسر و تسلّی داشت به ایشان خسران میرسد.

امّا زیادت اسم، خیلی نادر است و بعضی قوله تعالی: «آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ» را از آن باب شمرده‌اند.

نوع سوم از اطناب به زیاده، تأکید صناعی است، و آن بر چهار قسم است:

اوّل- تأکید معنوی به لفظ کلّ، اجمع، کلّا و کلتّا، مانند: «فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» و فایده آن، رفع توهّم مجاز و رفع توهّم عدم شمول است.

دوّم- تکرار لفظ اوّل است به مرادفش، مانند: «ضَيِّقاً حَرَجاً»، «غَرابِيبُ سُودٌ» و همچنین تکرار لفظ اوّل به همان لفظ، و آن یا در اسم است مانند: «قَوارِيرَا قَوارِيرَا مِنْ فِضَّةٍ»، «دَكًّا دَكًّا»، «وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» و این دوّمی ممکن است برای تأکید نباشد و مراد از آن مستقل باشد؛ و یا در فعل، مانند: «فَمَهِّلِ الْكافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْداً» یا در اسم فعل، مانند: «هَيْهاتَ هَيْهاتَ لِما تُوعَدُونَ» و یا در حرف، مانند:

«فَفِي الْجَنَّةِ خالِدِينَ فِيها» یا در جمله، مانند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً» و از این نوع است تأکید ضمیر منفصل به ضمیر متّصل، مانند: «اسْكُنْ أَنْتَ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۵۸

وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» و تأکید ضمیر منفصل به مثل خودش، مانند: «وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كافِرُونَ».

سوّم از اقسام تأکید صناعی، تأکید فعل است به مصدرش، کقوله تعالی:

«وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْلِيماً» و از این‌جاست که برخی از اهل سنّت بر معتزله ایراد کرده‌اند که مراد از تکلیم، تکلیم حقیقی است زیرا فعل، به مصدر مؤکّد شده است.

گاهی این تأکید به صورت اضافه وصف است، کقوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ».

گاهی مؤکّد است به مصدر فعل دیگر، یا اسم عینی که نایب مناب مصدر است، کقوله تعالی: «وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا»، «أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً».

چهارم از اقسام تأکید صناعی، حال مؤکّده است، قوله تعالی: «وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا»، «وَ لا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ».

نوع چهارم از انواع اطناب به زیاده، تکریر است و آن أبلغ از تأکید است و از محاسن فصاحت است، و قواعدی دارد:

از آن جمله، تقریر است مانند تکرار قصص که خداوند فرمود: «وَ صَرَّفْنا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً».

از آن جمله، ازدیاد تنبیه است تا نفی تهمت کند، کقوله تعالی: «وَ قالَ الَّذِي آمَنَ يا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشادِ يا قَوْمِ إِنَّما هذِهِ الْحَياةُ الدُّنْيا مَتاعٌ» که ندا در آن تکرار شده است.

از آن جمله در جایی که کلام به درازا کشیده برای یادآوری مطلب است، قوله تعالی: «ثُمَّ إِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِینَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِکَ وَ أَصْلَحُوا إِنَ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۵۹

رَبَّکَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحِیمٌ»، «إِنِّی رَأَیْتُ أَحَدَ عَشَرَ کَوْکَباً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَیْتُهُمْ لِی ساجِدِینَ».

از آن جمله، برای تعظیم و تهویل است، قوله تعالی: «الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ»، «الْقارِعَةُ مَا الْقارِعَةُ».

گاهی تکریر را تردید می‌نامند چون در هربار، متعلّق آن با بار دیگر فرق می‌کند، مانند تکرار: «فَبِأَیِّ آلاءِ رَبِّکُما تُکَذِّبانِ»، «وَیْلٌ یَوْمَئِذٍ لِلْمُکَذِّبِینَ» و چون هر یک از آنها با لحاظ متعلّقشان، معنایی جداگانه دارد می‌توان این قسم را تکرار، به حساب نیاورد.

تنبیه:

راغب در آیه «وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِیقاً یَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْکِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْکِتابِ وَ ما هُوَ مِنَ الْکِتابِ» گوید: مراد از کتاب اول، کتابت و دست‌نوشته ایشان است که در آیه: «فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ» یاد شده، و مراد از کتاب دوّم، تورية است و مراد از کتاب سوّم، جنس کتابهای آسمانی است.

و این مطلب و تبیین این مجملات از مسایل مهم تفسیر است، و از آن جمله، تکرار حرف اضراب است، قوله تعالی: «بَلْ قالُوا أَضْغاثُ أَحْلامٍ بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ».

و از آن جمله، تکرار امثال و قصص است که ظاهرا چون تکرارند امّا موارد آنها از حیث افاده فوایدی متمایز است که در تفاسیر مهمّ مذکور است.

نوع پنجم از اطناب به زیاده، اطناب در صفت است که برای اسباب زیر می‌آید:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۶۰

۱- تخصیص به نکره، قوله تعالی: «فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ»**.

۲- توضیح، کقوله تعالی: «رَسُولِهِ النَّبِیِّ الْأُمِّیِّ».

۳- مدح و ثنا، قوله تعالی: «هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ».

۴- ذمّ، قوله تعالی: «فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجِیمِ».

۵- تأکید برای رفع ابهام، قوله تعالی: «لا تَتَّخِذُوا إِلهَیْنِ اثْنَیْنِ».

۶- رفع توهّم مجاز، قوله تعالی: «وَ لا طائِرٍ یَطِیرُ بِجَناحَیْهِ» زیرا طائر مجازا در غیر پرنده استعمال می‌شود، یا قوله تعالی: «یَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ» برای رفع توهّم قول قلبی و قوله تعالی: «وَ یَقُولُونَ فِی أَنْفُسِهِمْ».

فایده: در این مورد صفت عامّه قبل از صفت خاصّه نمی‌آید، نباید گفت:

رجل فصیح متکلّم، بلکه باید گفت: رجل متکلّم فصیح.

قاعده: اگر صفت بعد از متضایفین واقع شد که اوّل از آنها عدد بود جایز است اجرای آن، بر مضاف و مضاف الیه، مثال اوّل: «سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً» و دوّم:

«سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ».

قاعده: اگر صفات متعدّد ذکر شود پس اگر معانی صفات، دور از هم باشند بهتر آن است که حرف عطف دیگر ذکر شود،

قوله تعالی: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ» و اگر معانی به هم نزدیک باشند بهتر ترک آن است قوله تعالی: «وَ لا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ عُتُلٍّ بَعْدَ ذلِكَ زَنِيمٍ» امّا می‌بینیم که در این‌جا بعضی از معانی صفات از هم دورند.

فایده: قطع جملات نعتی، اگر در مقام مدح یا ذمّ باشد بهتر است از وصل و عطف آنها، زیرا یک نوع تنوّع و تفنّن در کلام است که اگر متّحد باشند، آن مقصود

حاصل نمی‌شود، مثال از مدح قوله تعالی: «وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكاةَ» و در مقام ذمّ «وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ».

ششم از انواع اطناب به زیاده، بدل است؛ ابن هشام در قطر النّدی بدل را چنین تعریف کرده است:

البدل تابع مقصود بالحکم بلا واسطه، تابع جنس است و شامل همه توابع است. مقصود بالحکم، نعت، تأکید و عطف بیان را خارج می‌کند زیرا آنها مکمّل متبوعند که مقصود بالحکم است و بلاواسطه عطف نسق را خارج می‌کند، و به هر حال مقصود از بدل، ایضاح و بیان و تأکید است.

و بدل، بر سه قسم است:

اوّل- بدل کل، که دلالتش مطابقی است، قوله تعالی: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ».

دوّم- بدل بعض از کلّ، که دلالتش تضمّنی است، قوله تعالی: «وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا».

سوّم- بدل اشتمال، که دلالتش التزامی است، قوله تعالی: «وَ ما أَنْسانِيهُ إِلَّا الشَّيْطانُ أَنْ أَذْكُرَهُ»، «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ».

بعضی بدل کلّ از بعض را هم شمرده‌اند. و در قرآن یک مثال دارد، قوله تعالی: «يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ لا يُظْلَمُونَ شَيْئاً جَنَّاتِ عَدْنٍ» زیرا جنّات متعدّد است.

گاهی بدل فقط تأکید است نه بیان، قوله تعالی: «وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ صِراطِ اللَّهِ الَّذِي».

هفتم از انواع اطناب به زیاده، عطف بیان است و آن در ایضاح مانند بدل می‌باشد.

امّا وجه افتراق به قول ابن کیسان آن است که بدل خودش مقصود است گویی آن را در موضع مبدل منه قرار داده‌اند، امّا عطف بیان و متبوع آن هر یک جداگانه مقصودند، مثال قوله تعالی: «فِيهِ آياتٌ بَيِّناتٌ مَقامُ إِبْراهِيمَ»، «مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ».

گاهی برای مجرّد مدح می‌آید نه ایضاح، قوله تعالی: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ» عطف بیان که «بیت الحرام» است برای مدح است نه ایضاح.

نوع هشتم از انواع اطناب به زیاده، عطف یکی از دو مترادف است بر دیگری و قصد از آن تأکید است، قوله تعالی: «إِنَّما أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ»، «فَما وَهَنُوا لِما أَصابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ما ضَعُفُوا وَ مَا اسْتَكانُوا»، «فَلا يَخافُ ظُلْماً وَ لا هَضْماً»، «لا تَرى فِيها عِوَجاً وَ لا أَمْتاً»، «سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ»، «شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً»، «لا تُبْقِي وَ لا تَذَرُ»، «إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً»، «أَطَعْنا سادَتَنا وَ كُبَراءَنا»، «لا يَمَسُّنا فِيها نَصَبٌ وَ لا يَمَسُّنا فِيها لُغُوبٌ».

امّا مبرد، مترادف بودن را منکر است و نوع تمایزی بین دو مترادف قایل است. بعضی گفته‌اند: دو مترادف در غیر حال عطف معنی واحدی دارند امّا در حال عطف معنی متمایزی نزدیک به هم.

نهم از انواع اطناب به زياده، عطف خاصّ بر عامّ است و فايده آن تنبيه بر فضل خاصّ است، قوله تعالى: «حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى»، «وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتابِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ».

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۶۳

تنبيه: مراد از عامّ و خاصّ در اين‌جا، اصطلاح اصولى نيست

بلكه مراد آن است كه اوّل شامل دوّم باشد.

نوع دهم- عطف عامّ بر خاصّ و فايده آن تعميم و اختصاص اوّل براى اهتمام به شأن آن است، قوله تعالى: «قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيايَ وَ مَماتِي لِلَّهِ» و مراد از نسك، عبادت است كه اعمّ از صلوة است «وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ»، «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ».

يازدهم از انواع اطناب، ايضاح بعد از اطناب است و فايده آن يا ديدن يك معناست در دو صورت مختلف، كه يكى مبهم است و ديگرى واضح، يا براى تمكين و جا گرفتن معناست در نفس به تمكّن بيشترى، زيرا پس از طلب به دست آمده است و از بى‌زحمت به دست آمده أعزّ است، يا براى تكميل لذّت علم به آن است، از امثله آن است: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي» كه انشراح مطلوب مبهم است و «صدرى» آن را بيان مى‌كند «أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ»، «وَ قَضَيْنا إِلَيْهِ ذلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دابِرَ هؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ».

و يكى از فوايد آن، تفصيل بعد از اجمال است، قوله تعالى: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً» الى قوله «مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ» و نيز عكس آن قوله تعالى:

«ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ».

نوع دوازدهم از اطناب، تفسير است و آن چنان است كه در كلام خفايى باشد كه براى رفع آن تفسير بياورند، قوله تعالى: «إِنَّ الْإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذا مَسَّهُ الشَّرُّ

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۶۴

جَزُوعاً وَ إِذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً» كه تفسير هلوع‌اند، «لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» كه «تلقون اليهم» تفسير اتّخاذ اولياء است.

نوع سيزدهم از اطناب، وضع ظاهر در موضع ضمير است براى زيادت تقرير و تمكين، قوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» كه اصل هو الصمد است «إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ».

يا براى تعظيم، كقوله تعالى: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، «وَ لِباسُ التَّقْوى ذلِكَ خَيْرٌ».

يا براى اهانت و تحقير، قوله تعالى: «أُولئِكَ حِزْبُ الشَّيْطانِ أَلا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطانِ هُمُ الْخاسِرُونَ».

و براى رفع اشتباه در جايى كه مرجع ضمير مورد ترديد باشد، كقوله تعالى:

«الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ» زيرا اگر مى‌گفت دائرته گمان مى‌رفت كه مرجع ضمير اللّه است و همچنين در قوله تعالى: «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَها مِنْ وِعاءِ أَخِيهِ» كه اگر مى‌گفت من وعائه گمان مى‌رفت كه ضمير عايد است به اخ زيرا ضمير «استخرجها» عايد به يوسف است.

و براى تعظيم امر، قوله تعالى: «أَ وَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ».

و برای ایجاد رعب در مخاطب، قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها»، «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ».

و برای قصد تقویت دواعی در امور، قوله تعالی: «فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۶۵

و برای لذّت‌جویی از ذکر آن، قوله تعالی: «وَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشاءُ» و نگفت منها و به همین جهت از ذکر ارض به جنّت عدول کرد.

و برای قصد توصّل از ظاهر به وصف، قوله تعالی: «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» بعد از قوله تعالی عن الرّسول «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ» و نگفت فآمنوا باللّه و بی برای تفهیم صفات.

و برای تنبیه بر علّو حکم، قوله تعالی: «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً» «فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكافِرِينَ» و نگفت علیهم، و کقوله تعالی: «وَ الَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتابِ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ» نگفت اجرهم.

و برای قصد عموم، قوله تعالی: «وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» و نگفت انّها تا از آن فهمیده نشود که مرادش نفس خودش تنهاست و برای قصد خصوص، قوله تعالی: «وَ امْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَها لِلنَّبِيِّ» و نگفت له.

و برای اشاره به آن‌که جمله دوّم، در حکم جمله اوّل داخل نیست، قوله تعالی: «فَإِنْ يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلى قَلْبِكَ وَ يَمْحُ اللَّهُ الْباطِلَ» زیرا جمله «و یمح اللّه» استیناف است نه داخل در حکم شرط.

و برای مراعات جناس، قوله تعالی: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ» السّورة.

و برای مراعات ترصیع و توازن الفاظ در ترکیب، قوله تعالی: «أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الْأُخْرى».

و در جایی که لابدّ منه است زیرا ضمیر مراد را منحرف می‌کند، قوله تعالی:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۶۶

«حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها» اگر گفته می‌شد استطعماها صحیح نبود زیرا استطعام از قریه صحیح نیست و همچنین صحیح نیست گفته شود استطعماهم زیرا جمله استطعما اهلها صفت است برای قریه که نکره است نه برای اهل قریه، پس ناچار ضمیری می‌خواهد که به آن عود کند و ممکن نیست مگر آن‌که تصریح به ظاهر شود.

تنبیه: اعاده ظاهر به معنی نه به لفظ، احسن است

همچنان‌که در آیات گذشته مانند:

«أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ»، «أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا».

همچنان اعاده آن در ضمن جمله دیگر احسن است تا در همان جمله، و همچنین بعد از جمله طولانی، احسن از بعد از اضمار است قوله تعالی: «وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ» بعد قوله «وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ» زیرا با آوردن ضمیر ممکن است ذهن به مرجع آن مشغول شود، و تا پیدا کردن مرجع، از اصل مطلب واماند.

نوع چهاردهم از انواع اطناب به زیاده، ایغال نام دارد و امعان نیز گویند.

و آن ختم کلام است به چیزی که افاده نکته‌ای کند که بی‌آن هم، معنی تمام باشد، کقوله تعالی: «يا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مَنْ لا يَسْئَلُكُمْ أَجْراً وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» در این‌جا قوله تعالی: «وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» ایغال است و کلام بدون آن تمام است زیرا می‌دانیم که مرسلین مهتدینند امّا برای ترغیب بیشتر در اتّباع ایشان، این ایغال و امعان آمده است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۶۷

همچنین قوله تعالی: «وَ لا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعاءَ إِذا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ» زیرا اذا ولّوا مدبرین زائد بر معنی و برای ایغال است و کقوله تعالی: «إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ ما أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ» و «مِثْلَ ما أَنَّكُمْ» زاید و برای ایغال است.

توضیح: به نظر ما در این مثالها مسامحه به کار رفته است

زیرا در بعضی از آنها ذکر جمله بعدی از نظر اطناب و ایغال نیست بلکه اصالهٔ مورد لزوم است.

نوع پانزدهم- تذییل است، و آن آوردن جمله‌ای است به دنبال جمله دیگر که دوّمی مشتمل باشد بر معنی اوّل و برای تأکید باشد چه به مفهوم و چه به منطوق تا برای کسی که نمی‌داند معنی آن ظاهر شود. و برای آن‌که می‌داند معنی آن استوار گردد، کقوله تعالی: «ذلِكَ جَزَيْناهُمْ بِما كَفَرُوا وَ هَلْ نُجازِي إِلَّا الْكَفُورَ»، «وَ قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْباطِلُ إِنَّ الْباطِلَ كانَ زَهُوقاً».

نوع شانزدهم- طرد و عکس است، و آن آوردن دو کلام است که اولی به منطوقش، دوّمی را تقریر کند. و دوّمی اولی را، کقوله تعالی: «لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ» الی قوله «لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لا عَلَيْهِمْ جُناحٌ بَعْدَهُنَّ» منطوق امر به استیذان در این اوقات مخصوص، تقریر می‌کند رفع جناح در جز آن را و بالعکس و کقوله تعالی: «لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ» و این نوع از اطناب، مقابله دارد با نوع احتباک از باب ایجاز.

نوع هفدهم از انواع اطناب به زیاده، تکمیل است که احتراس هم نامیده می‌شود و آن آوردن کلامی است که خلاف مقصود در آن گمان برود و آوردن چیزی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۶۸

که رفع آن گمان کند، کقوله تعالی: «أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ»، «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ»، «لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ» که دفع توهّم ظلم از ناحیه سلیمان می‌کند.

نوع هیجدهم- تتمیم است، و آن آوردن کلامی است زاید نه برای رفع توهّم خلاف مراد، بلکه برای افاده نکته‌ای مانند مبالغه، کقوله تعالی: «وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ» أی مع حبّ الطعام أی اشتهائه زیرا اطعام در چنین حالی أبلغ و دارای أجر بیشتری است.

توضیح:

در بعضی تفاسیر «عَلى حُبِّهِ» به علی حبّ اللّه تفسیر شده است، «وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ»، «وَ هُوَ مُؤْمِنٌ» از نظر تتمیم است.

نوزدهم از انواع اطناب به زیاده، استقصاء است و آن آوردن کلام است برای معنایی با همه لوازمش به‌طوری‌که کمبودی در آن نتوان یافت، کقوله تعالی: «أَ يَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ» الی آخر الآیهٔ.

توضیح:

در این مثال به خوبی معلوم می‌شود که تتابع جملات متأصّلا دارای معانی مورد لزوم است نه از نظر اطناب که نیاوردن هر یک از آنها ایجاز مخلّ است و به عقیده ما این همه عناوین متعدّد برای اطناب، خود، اطناب در اطناب است.

نوع بیستم- اعتراض است، که آن را التفات هم گفته‌اند، و آن آوردن یک

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۶۹

یا چند جمله است که محلّی از اعراب نداشته باشند در اثنای کلام یا در اثنای دو کلام که به هم متّصل باشند برای نکته‌ای غیر از رفع ابهام، کقوله تعالی: «وَ یَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَناتِ سُبْحانَهُ وَ لَهُمْ ما یَشْتَهُونَ» در این‌جا «سبحانه» اطناب اعتراض است برای تنزیه خداوند، و قوله تعالی: «لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِینَ» جمله «إِنْ شاءَ اللَّهُ» اعتراض است برای تبرّک، و کقوله تعالی: «یا أَرْضُ ابْلَعِی ماءَکِ وَ یا سَماءُ أَقْلِعِی وَ غِیضَ الْماءُ وَ قُضِیَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَی الْجُودِیِّ» که سه مورد اعتراض در آن هست: «غِیضَ الْماءُ»، «قُضِیَ الْأَمْرُ»، «اسْتَوَتْ عَلَی الْجُودِیِّ».

نوع بیست و یکم- تعلیل است، زیرا نفوس بر قبول احکام معلّل آماده‌ترند و غالب تعلیلها در قرآن مجید بر تقدیر جواب سؤالی بنا به مقتضای جمله اوّلند و حروف مخصوص آن لانّ، ان، اذ، کی، من و لعلّ است که در باب ادوات گذشتند و از آن جمله لفظ حکمت است، کقوله تعالی: «حِکْمَةٌ بالِغَةٌ» و ذکر غایت از خلق، قوله تعالی: «جَعَلَ لَکُمُ الْأَرْضَ فِراشاً»، «أَ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهاداً».

تشبیه در قرآن

اشاره

تشبیه، از اشرف انواع بلاغت است.

مبرّد در کامل گوید: «اگر گویند بیشتر کلام عرب تشبیه است دور نرفته‌اند» بعضی در تشبیهات قرآن کتابهایی جداگانه پرداخته‌اند، مانند «الجمان» ابو القاسم ابن بندار بغدادی.

سکاکی گوید: تشبیه دلالت بر مشارکت دو چیز است در وصفی که از

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۷۰

اوصاف شیء واحد مانند طیب در مشک و نور در ماه.

برخی گفته‌اند: تشبیه آن است که برای مشبّه حکمی از احکام مشبّه به، ثابت کنند و فایده آن انس گرفتن نفس است به اخراج معنی از خفی به جلی که بیان را روشنتر و رساتر کند و دور را نزدیک سازد.

ادوات تشبیه، یا حروفند یا اسما یا افعال.

حرف، مانند کاف تشبیه، کقوله تعالی: «طَلْعُها کَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّیاطِینِ».

اسما، مانند مثل، شبه و امثال آنها، قوله تعالی: «مَثَلُ ما یُنْفِقُونَ فِی هذِهِ الْحَیاةِ الدُّنْیا کَمَثَلِ رِیحٍ فِیها صِرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا» و قوله تعالی: «إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَیْنا».

و فعل، مانند قوله تعالی: «یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً».

تقسیمات در تشبیه

اشاره

در تشبیه، به اعتبارات گوناگونی، تقسیماتی هست:
اوّل- آنکه تشبیه یا به حرف است یا به غیر حرف، و تشبیه به حرف بر دو نوع است:
الف- آنکه حرف تشبیه تنها باشد، کقوله تعالی: «مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاةٍ فِیها مِصْباحٌ».
ب- آنکه با حرف تشبیه حرف تأکید هم اضافه شود، کقوله تعالی: «کَأَنَّهُنَّ الْیاقُوتُ وَ الْمَرْجانُ».
ج- تشبیه به غیر حرف که برای مبالغه و تنزیل «مشبّه» به «مشبّه به» مجازا
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۷۱
می‌آید، کقوله تعالی: «وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ».

توضیح:

فارسی، در قوله تعالی: «وَ یُطافُ عَلَیْهِمْ بِآنِیَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَ أَکْوابٍ کانَتْ قَوارِیرَا قَوارِیرَا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوها تَقْدِیراً» گوید که: در این‌جا مراد تشبیه قواریر است به فضّه در بیاض، با حذف حرف تشبیه، أی کانّها فضـة، و مؤیّد آن قوله تعالی: «یُطافُ عَلَیْهِمْ بِکَأْسٍ مِنْ مَعِینٍ بَیْضاءَ» در این‌جا قوله تعالی: «بَیْضاءُ» مانند قوله تعالی:
«مِنْ فِضَّةٍ» است.

تنبیه: این قسم از تشبیه، یعنی تشبیه بدون ادات، شباهتی به استعاره دارد

و فرق میان این‌گونه تشبیه و استعاره چنانچه حازم و دیگران گفته‌اند آن است که استعاره هرچند معنی تشبیه در آن هست، امّا تقدیر حرف تشبیه در آن جایز نیست لکن در تشبیه بدون ادات تقدیر حرف تشبیه جایز بلکه واجب است.
رمّانی در قوله تعالی: «وَ آتَیْنا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً» گوید: أی تبصرة زیرا تقدیر حرف تشبیه در مبصرة جایز نیست.
اهل بیان در مثل قوله تعالی: «مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَکَهُمْ فِی ظُلُماتٍ لا یُبْصِرُونَ صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَرْجِعُونَ» اختلاف کرده‌اند که آیا تشبیه بلیغ است یا استعاره. زمخشری گوید:
تشبیه است زیرا مشبّه مذکور است که منافقون باشد (مذکور در آیه قبل) در حالی‌که
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۷۲
در استعاره، مستعار له که نظیر مشبّه است نباید مذکور باشد و باید کلام از آن خالی باشد تا بتوان از کلام در صورت نبودن، هم اراده منقول عنه کرد هم اراده منقول، مانند: عنت لنا ظبیة که از ظبیه هم می‌توان اراده ماده آهو را کرد و هم اراده زن زیبا.
سکاکی گوید: از شروط استعاره، امکان حمل کلام است بر حقیقت در ظاهر و نادیده گرفتن تشبیه امّا در مثل زید اسد حمل آن بر حقیقت ممکن نیست پس نمی‌تواند استعاره باشد.

تنبیه دوّم: گاهی تشبیه در لفظ متروک می‌شود،

امّا در معنی مراد است زیرا اگر مراد نباشد، استعاره است نه تشبیه، کقوله تعالی: «حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» که در این‌جا تشبیه است نه استعاره زیرا هر دو طرف مذکور است، امّا این مطلب قابل تردید است زیرا در این‌جا می‌توان گفت که فقط یک طرف مذکور است؛ و مشبّه، مذکور نیست، و فجر نمی‌تواند مشبّه باشد بلکه مشبّه همان

کیفیّت نفوذ تـدریجی سـفیدی روز در سـیاهی و جایگزینی آن است نه خود فجر، و فجر قرینه‌ای است برای به کار بردن خیط مجازا و در این صورت استعاره است نه تشبیه.

توضیح: گاهی فارق میان تشبیه و استعاره به قدری اندک است که با هم قابل اشتباهند

و مسایل ادبی را مانند مسایل ریاضی نمی‌توان به حساب آورد که دو همسایه دارای

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۷۳

مرزی غیر قابل تجاوز باشـند امّا به خوبی واضـح است که اتّصاف کلام به بلاغت چه به عنوان تشبیه و چه به عنوان اسـتعاره به عمل می‌آید و آن روشنتر ساختن بیان است.

تقسیم دیگر در تشبیه

تشبیه، به اعتبار دو طرفش به چهار قسمت می‌شود:

اوّل- آن‌که طرفین آن حسّی باشند، کقوله تعالی: «وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ»، «تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ»؛ «قمر» و «عرجون» هر دو حسّی‌اند، و همچنین «ناس» و «اعجاز نخل».

دوّم- آن‌که طرفین آن عقلی باشـند، کقوله تعـالی: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» بنابر آن‌که تشبیه در قسوه باشد نه مماثله بین قلوب و حجاره.

سـوم- تشـبیه معقـول به محسوس، کقوله تعـالی: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً» زیرا مقصود از حمل توریهٔ حمل به دوش و شانه نیست بلکه عمل و قیام به مندرجات آن است.

چهارم- تشبیه محسوس به معقول که به عقیـده امام فخر ممکن نیست زیرا عقل مسـتفاد از حسّ است و از این جهت گفته‌انـد: «من فقد حسّا فقد فقد علما» و چون محسوس اصل برای معقول است تشبیه به آن مستلزم این است که اصل را فرع قرار دهیم و فرع را اصل و آن جایز نیست امّا دیگران آن را جایز شمرده‌اند، مانند قول قاضی تنوخی:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۷۴ و کانّ النّجوم حول دجاه‌سنن لاح بینهنّ ابتداع و قول ابی نواس در وصف خمر:

و قد خفیت من لطفها فکأنّهابقایا یقین کاد یذهبها الشّک و در فارسی مانند قول مؤلف:

جوانتری تو ز امید و مست‌تر از می‌عزیزتر ز دل و از خیال نازکتر

تقسیم دیگر در تشبیه

تشبیه به اعتبار دیگر بر پنج قسم است:

اوّل- تشبیه آنچه حسّ به آن می‌رسـد به آنچه حسّ به آن نمی‌رسـد بنابر این‌که اضداد بیان‌کننده مقابلات خویشـند و ادراک آن ابلغ از ادراک حواسّ، کقوله تعالی:

«طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ» در این‌جا طلع تشبیه شـده به چیزی که شـکّی در قبـح آن نیست زیرا آنچه از بشاعت و هولناکی صور شیاطین، خصوصا سر ایشان در ذهن انسان مرتکز است و هرچنـد به چشم دیـده نشـده سـخت ترس‌آور است، در این‌جا نکته مهمّی از بلاغت قرآن هست که بشاعت و بـدگلی از بین همه انـدام بشـر نسبت داده شـده است. و همه می‌داننـد که اگر

نقّاش زبردستی بخواهد مهیب‌ترین صورتها را نقّاشی کند، تا سر آن را نکشد، مقصودش حاصل نمی‌شود.
دوّم- عکس اوّل، کقوله تعالی: «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً» در این‌جا عدم ایمان کافران که در اعمالشان مشهود است تشبیه شده است به سراب که محسوس است.
سوّم- تشبیه آنچه عادت بر آن جاری نیست به آنچه عادت بر آن جاری

است، کقوله تعالی: «إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ» و وجه شبه در این‌جا بهجت و زینت در آغاز، و هلاک و عبرت در پایان است امّا این قسم را باید در قسم دوّم مندرج ساخت.
چهارم- تشبیه آنچه بداهةً شناخته نشود، کقوله تعالی: «وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ» در این‌جا وجه شبه عظمت و وسعت و فایده آن تشویق به جنّت است.
پنجم- تشبیه آنچه نیرومندانه و بلیغ توصیف نشده است، به آنچه نیرومندانه و بلیغ توصیف شده باشد، قوله تعالی: «وَ لَهُ الْجَوارِ الْمُنْشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلامِ» جوار المنشئات به کسر یعنی کشتیهای موجزا در دریا که به کوههای بزرگ تشبیه شده و به قراءت فتح به معنی کشتیهای افراشته بادبان است.

تقسیم دیگر در تشبیه

به اعتبار دیگر، تشبیه دو قسم است: مفرد و مرکّب.
تشبیه مرکّب آن است که وجه شبه از اموری که با هم فراهم شده باشند، انتزاع شده باشند، کقوله تعالی: «إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعامُ حَتَّى إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّيَّنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُها أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَيْها أَتاها أَمْرُنا لَيْلًا أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» در این‌جا تشبیه از هشت جمله ساخته شده است و آن تشبیه زندگانی دنیا، سرعت زوال آن و غرور مردم است به:
۱- آبی که از آسمان ببارد ۲- با گیاهان بیامیزد ۳- تا آن‌جا که زمین زیور پوشد

۴- و زینت یابد ۵- و اهلش گمان برند بر آن توانایند ۶- ناگاه فرمان خداوند در شب یا روز فرارسد ۷- و چنان درو کرده باشد و تباه ۸- که گویی دیروز هرگز نبوده است.
و معلوم است که تشبیه مفرد آن است که وجه شبه در آن بسیط باشد.

تقسیم دیگر

تشبیه، یا مؤکّد است یا مرسل.
تشبیه مؤکّد، آن است که ادات در آن محذوف باشد، کقوله تعالی: «وَ أَزْواجُهُ أُمَّهاتُهُمْ» و تشبیه مرسل آن است که ادات در آن مذکور باشد، امّا مؤکّد أبلغ است.

قواعدی چند در تشبیه

اشاره

اوّل- گاهی ادات تشبیه بر چیزی وارد می‌شود که عین مشبّه به نیست امّا به آن نزدیک است و اعتمادا بر فهم مخاطب به جای آن آورده می‌شود، کقوله تعالی:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا أَنْصارَ اللَّهِ کَما قالَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ لِلْحَوارِیِّینَ مَنْ أَنْصارِی إِلَی اللَّهِ» در این‌جا انصار خدا بودن مؤمنین تشبیه شده است به قول عیسی که ملابس مشبّه به، یعنی انصار خدا بودن حواریّین است، یعنی کونوا انصار اللّه مخلصین فی الانقیاد کشأن مخاطبی عیسی اذ قالوا نحن أنصار اللّه.

دوّم- قاعده در مدح تشبیه ادنی به اعلی است و در ذمّ تشبیه اعلی به ادنی، مانند قوله تعالی: «یا نِساءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ» یعنی در نزول نه در علوّ و مانند قوله تعالی: «أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجَّارِ» یعنی در علوّ نه در نزول، امّا در قوله

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۷۷

تعالی: «مَثَلُ نُورِهِ کَمِشْکاةٍ فِیها مِصْباحٌ» ظاهرا برخلاف است که تشبیه أعلی به أدنی بشود ولی آن از باب تقریب اذهان است زیرا چون چیزی از نور خداوند اعلی نیست، تا به آن تشبیه شود، ناچار تشبیه به ادنی که در ذهن اوضح است شد.

سوّم- اصل آن است که ادات تشبیه بر مشبّه به، داخل شود، امّا گاهی بر مشبّه داخل می‌شود. و آن یا برای مبالغه است که گویی مشبّه را اصل قرار داد، کقوله تعالی: «الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومُونَ إِلَّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبا»، یا برای وضوح حال، کقوله تعالی:

«فَلَمَّا وَضَعَتْها قالَتْ رَبِّ إِنِّی وَضَعْتُها أُنْثی ... وَ لَیْسَ الذَّکَرُ کَالْأُنْثی» ای لیس الذّکر الّذی طلبت کالانثی التی وهبت و شاید برای مراعات فواصل باشد.

چهارم- گاهی تشبیه بر لفظی وارد است که محذوف است، کقوله تعالی:

«وَ مَثَلُ الَّذِینَ کَفَرُوا کَمَثَلِ الَّذِی یَنْعِقُ بِما لا یَسْمَعُ إِلَّا دُعاءً وَ نِداءً» که تقدیرش چنان است و مثل واعظ الّذین کفروا مشبّه واعظ است و مراد حال واعظ کفّار است که در این‌جا به ناعق اغنام تشبیه شده است که اغنام صوتش را می‌شنوند امّا مقصودش را از مفهوم لغوی آن نمی‌دانند و می‌توان چنین تقدیر کرد؛ مثل الّذین کفروا فی دعائهم الاصنام و عبادتهم لها کمثل الراعی الّذی ینعق بغنمه، و همچنین تقدیرهای دیگر و مقصود ما مثالی است برای داخل شدن ادات تشبیه بر محذوفی و از همین باب است، قوله تعالی: «مَثَلُ ما یُنْفِقُونَ فِی هذِهِ الْحَیاةِ الدُّنْیا کَمَثَلِ رِیحٍ فِیها صِرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» که تقدیرش مثل اهلاک ما ینفقون کمثل اهلاک ریح.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۷۸

تنبیه: باید دانست مطلب مهمّ در تشبیه که در حقیقت محور فنون بلاغت است تشخیص جامع وجه شبه است

خصوصا در تشبیهات قرآن مجید که علمای بزرگی مانند جاحظ و زمخشری در این‌باره اهتمام کامل به کار برده‌اند و ما برای حسن ختام این باب مثالی در این‌باره می‌آوریم:

قوله تعالی: «وَ اتْلُ عَلَیْهِمْ نَبَأَ الَّذِی آتَیْناهُ آیاتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّیْطانُ فَکانَ مِنَ الْغاوِینَ وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لکِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَی الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ کَمَثَلِ الْکَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَیْهِ یَلْهَثْ أَوْ تَتْرُکْهُ یَلْهَثْ ذلِکَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ».

مقصود از الّذی آتیناه آیاتنا عابد مشهور بنی اسرائیل به نام بلعم بن باعورا است که آیات خدا را دریافته سپس از آنها روی برتافته بود به دلیل قوله تعالی: «وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها» أی بتلك الآيات پس مثل او- در انسلاخ از آیات و اخلاد الی الارض و اتّباع هوی- مانند سگ است در اظهار اخسّ احوال و صفات که حرص و درّنده‌خویی و مزاحمت دایمی باشد خواه به او حمله کنند و خواه رهایش سازند، بوسیله پارس کردن تعب‌آور و فرسوده‌کن که به حدّ له‌له زدن از غایت تشنگی می‌رسد.

در این مثال مشبّه بلعم بن باعورا است و همچنین هر فرد دیگری از قوم که آیات خدا را پس از دیدن نادیده گرفته باشند و مشبه به سگ حریص و مزاحم که در همه حال تا سرحدّ له‌له زدن پارس می‌کند و جامع و وجه شبه حالت جمود و اخلاد بر

حرص و مزاحمت است که أخسّ احوال است، این مثل هم مثل است برای بلعم ابن باعورا و هم برای موارد مشابه آن‌که قوم «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا» باشد و این خود دلیل جواز سرایت حکم مورد سبب به موارد مشابه است که در جای خود به طور تفصیل آمده است.

استعاره در قرآن

اشاره

در تعریف استعاره، می‌توان گفت مجازی لغوی است به علاقه مشابهت، یا مجازی است لغوی زیرا موضوع است برای مشبّه به نه مشبّه، و نه برای اعمّ از هر دو. پس اسد در قول تو رأیت اسدا یرمی موضوع است برای سبع مفترس نه برای شجاع و نه برای معنایی اعمّ از هر دو، مانند: حیوان جریء تا آن‌که اطلاقش بر هر دو حقیقت باشد، مانند اطلاق حیوان بر آن دو.

بعضی گفته‌اند: حقیقت استعاره آن است که کلمه‌ای از چیزی که معروف است برای چیزی که معروف نیست مستعار شود. و حکمت در آن اظهار خفی و ایضاح ظاهر است یا برای حصول مبالغه در مجموع است.

مثال اظهار خفی، قوله تعالی: «وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ» که مقصود از آن اصل الکتاب است، لفظ امّ برای اصل مستعار شده است و چیزی نامریی اصل به چیزی مریی امّ تمثیل شده که در بیان بلیغ‌تر است.

و مثال آنچه آشکار نیست به چیز آشکار، قوله تعالی: «وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ» است در این‌جا به اولاد امر شده که برای والدین جانب ذلّ و اطاعت را به کار برند آنگاه برای جانب جناح مستعار شده زیرا خفض جانب، مراد را به طور کامل

نمی‌رساند. خفض جانب، بر اندک میل جانب صادق است و در این‌جا مراد خفض کامل است، در این صورت جناح به جای جانب، مستعار شده که مطلب نامریی، مریی گردد و همچون پرنده که هنگام ذلّت و رأفت، بالها بر زمین می گستراند، اولاد باید در برابر والدین همچنان مطیع و متواضع و رؤوف باشند.

و مثال مبالغه، قوله تعالی: «وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً» که اگر گفته می‌شد و فجّرنا عیون الارض چنان مبالغه‌ای در آن نبود که گفته شود همه زمین را چشمه جوشان ساختیم.

تنبیه: ارکان استعاره، سه است:

مستعار، مستعار منه، مستعار له که پس از ذکر امثله و اقسام به تعریف آنها می‌پردازیم که برای فهم اسهل است.

اقسام استعاره برحسب أركان

استعاره به اعتبار اركان سه‌گانه‌اش بر پنج قسم است:

اوّل- استعاره محسوس برای محسوس به وجه محسوس، کقوله تعالی:

«وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً» در اين‌جا مستعار منه نار است و مستعار له شيب است و جامع يعنی مستعار مشابهت روشنايی روز به سفيدی موی سر است.

و قوله تعالی: «وَ تَرَكْنا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» اصل موج، حركت است كه در حركت ايشان بعضهم يموج به كار رفته و جامع سرعت، حركت و پياپی بودن آن است و قوله تعالی: «وَ الصُّبْحِ إِذا تَنَفَّسَ» در اين‌جا خروج نفس

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۸۱

انـدك‌اندك و متواليا استعاره شده است برای اندك‌اندك بيرون زدن نور از مشرق هنگام طلوع فجر و جامع در اين‌جا همان تتابع و تدريج است و همه اينها محسوسند.

دوّم- استعاره محسوس برای محسوس به وجه عقلی كه ابن ابی الاصبع گفته است: ألطف از قسم اوّل است، کقوله تعالی: «وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ» در اين‌جا مستعار منه سلخ است كه به معنی كندن پوست گوسفند است و مستعار له كشف روشنائی از روز و هر دو حسّی‌اند امّا جامع امری عقلی است و آن ترتّب امری است بر امر ديگر و حصول امری عقب حصول امر ديگر مانند ترتّب پيدايش گوشت بر كندن پوست. همانند ترتّب ظهور ظلمت بر كشف روشنائی از پيكر روز و می‌دانيم كه ترتّب امری عقلی است.

سوّم- استعاره معقول برای معقول به وجه معقول كه ألطف استعارات است، کقوله تعالی: «مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا» در اين‌جا مستعار منه رقاد، يعنی نوم است و مستعار له موت است، و جامع عدم ظهور حركت و فعل است و هر سه اموری عقلی‌اند و همچنين قوله تعالی: «وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ» مستعار له غضب است و مستعار منه ساكت و جامع يعنی مستعار سكوت.

چهارم- استعاره محسوس برای معقول به وجه عقلی، کقوله تعالی: «مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ» مستعار منه مسّ است و مسّ امری حسّی است و مستعار له تحمّل شدّت است و جامع لحوق است كه اين هر دو عقلی‌اند.

و قوله تعالی: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ» در اين‌جا قذف مستعار منه است برای حقّ به جامع سلطه و ترفّع، و دمغ مستعار منه است برای باطل به

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۲۸۲

جامع انخفاض و تذلّل، قذف و دمغ حسّی‌اند امّا حقّ و باطل و ترفّع و تذلّل عقلی‌اند.

و قوله تعالی: «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ ... إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ» در اين‌جا حبل محسوس استعاره شده برای عهد كه معقول است و قوله تعالی:

«فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ» صدع كه به معنی شكستن شيشه است و امری محسوس است استعاره شده برای تبليغ كه امری معقول است، و جامع در هر دو، شدّت تأثير است و اصدع از بلّغ بليغتر است زيرا گاهی تبليغ تأثير نمی‌كند، امّا صدع حتمی التّأثير است و همچنين در قوله تعالی: «وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ» كه راغب گويد: چون ذلّ، گاهی در جانب پستی و گاهی در جانب رفعت به كار می‌رود و اين‌جا نتيجه ذلّ عند الوالدين رفع الدّرجة عند اللّه است، به جناح استعاره شده كه آلت پريدن و ارتفاع است.

و این آیات همه از باب استعاره محسوس به معقول است:
قوله تعالی: «یَخُوضُونَ فِی آیاتِنا»، «فَنَبَذُوهُ وَراءَ ظُهُورِهِمْ»، «أَ فَمَنْ أَسَّسَ بُنْیانَهُ عَلى تَقْوى»، «وَ یَبْغُونَها عِوَجاً»، «لِیُخْرِجَ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ»، «فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً»، «فِی کُلِّ وادٍ یَهِیمُونَ»، «وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِکَ» و جامع در همه آنها عقلی است.
پنجم- استعاره معقول برای محسوس با جامع عقلی، کقوله تعالی: «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْماءُ» که مستعار له بسیاری آب است، و مستعار استعلا، و مستعار منه طغیان است؛ بسیاری آب امری حسّی است امّا طغیان و مفهوم استعلا هر دو عقلی‌اند و همچنین قوله تعالی: «تَکادُ تَمَیَّزُ مِنَ الْغَیْظِ»، «وَ جَعَلْنا آیَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً».
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۸۳

تقسیم دیگر در استعاره

و به اعتبار لفظ به دو قسم تقسیم می‌شود:
اوّل- اصلیّه، و آن در جایی است که لفظ مستعار اسم جنس باشد، کقوله تعالی: «بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ»، «مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ»، «فِی کُلِّ وادٍ یَهِیمُونَ».
دوّم- تبعیّه، و آن در جایی است که لفظ غیر، اسم جنس باشد، مانند: فعل و مشتقات آن‌که امثله آن باقی آیات مذکورات است و همچنین حروف، مانند قوله تعالی: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُونَ لَهُمْ عَدُوًّا» در این‌جا ترتّب عداوت و حزن بر التقاط تشبیه شده به ترتّب غایت بر آن، آنگاه لام برای آن استعاره شده است.

تقسیم دیگر

و به اعتبار دیگر استعاره تقسیم می‌شود به مرشّحه، مجرّده و مطلقه.
مرشّحه که ابلغ آنها است استعاره‌ای است که مقترن باشد به چیزی که ملایم مستعار منه باشد، کقوله تعالی: «أُولئِکَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ» در این‌جا اشتراء برای استبدال و اختبار استعاره شده آنگاه به ملایم خود، یعنی ربح و تجارت مقرون گردیده است.
استعاره مجرّد آن است که مقرون باشد به چیزی که ملایم مستعار له است، کقوله تعالی: «فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ» در این‌جا لباس برای جوع استعاره شده آنگاه به چیزی که ملایم مستعار له است از اذاقه مقرون گردیده و اگر قصد ترشیح داشت می‌گفت: فکساها، امّا تجرید در این‌جا أبلغ است زیرا لفظ اذاقه
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۸۴
افاده ألم باطنی می‌دهد.
و استعاره مطلقه آن است که جز این دو باشد.

تقسیم دیگر در استعاره

و به اعتبار دیگر تقسیم می‌شود به: تحقیقیّه، تخییلیّه، مکنیّه و تصریحیّه.

استعاره تحقیقیّه آن است که معنی آن حسّا محقّق باشد، کقوله تعالی:

«فَأَذاقَهَا اللَّهُ» یا عقلا، کقوله تعالی: «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً» أی بیانا واضحا و حجة لامعة و قوله تعالی: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ» أی الدّین الحقّ، زیرا تحقق هر یک از این دو، امری عقلی است.

و استعاره تخییلیّه، آن است که تشبیه در نفس، مضمر بماند و به هیچ‌یک از ارکان آن جز مشبّه تصریح نشود و دالّ بر این تشبیه مضمر در نفس، اثبات امری از امور مختصّه مشبّه به برای مشبّه باشد و این تشبیه مضمر را استعاره بالکنایه و مکنیّه گویند زیرا تصریح به آن نشده و به ذکر خواص آن اکتفا گردیده است.

و از امثله آن است قوله تعالی: «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ» در این‌جا عهد به حبل تشبیه شده است امّا در نفس مضمر مانده و تصریح به چیزی از ارکان تشبیه نشده مگر به مشبّه که عهد باشد و دالّ بر آن اثبات نقض است که از خواصّ حبل، یعنی مشبّه به است. همچنین قوله تعالی: «وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً» ذکر مشبّه به، یعنی نار نشده و دالّ بر آن، لازم آن است که اشعال می‌باشد، در قوله تعالی: «فَأَذاقَهَا اللَّهُ» الآیه در آن ادراک اثر ضرر و الم تشبیه شده به ادراک طعم تلخ، و اذاقه دالّ بر آن است، در قوله تعالی: «خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ» تشبیه کرد عدم

قبول حق را به چیز محتوم مختوم، آنگاه ختم را دلیل آن قرار داده، در قوله تعالی:

«جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقامَهُ» میل به سقوط را به انحراف حیّ و زنده، تشبیه کرد، و اراده‌ای را که از خواصّ عقلاست برای آن ثابت کرد.

امّا استعاره تصریحیّه، مقابل استعاره تخییلیّه است و از مثالهای آن قوله تعالی: «مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ»، «مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا».

تقسیم دیگر در استعاره

اشاره

و به لحاظ دیگر تقسیم می‌شود به: وفاقیّه و عنادیّه.

وفاقیّه که اجتماع آنها در چیزی ممکن باشد، کقوله تعالی: «أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ» أی ضالّا فهدیناه که احیا و هدایت اجتماعشان ممکن است.

عنادیّه آن است که اجتماع آنها ممکن نباشد، مانند استعاره اسم معدوم برای موجود به جامع عدم النّفع.

و عنادیّه خود بر دو قسم است: تهکّمیه و تملیحیّه.

و این هر دو در جایی‌اند که ضدّین یا نقیضین استعمال شود، کقوله تعالی:

«فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ» أی انذرهم، در این‌جا بشارت که به معنی خوش‌خبری است برای ضدّ خود استعاره شد، تا افاده تهکّم و استهزا کند.

و مانند قوله تعالی: «إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» برای گمراه احمق و مانند «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» بر سبیل استهزا.

و یک نوع از آن را استعاره تمثیلیّه گویند و آن در جایی است که وجه شبه از امور متعدّده انتزاع شده باشد، کقوله تعالی: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً» در این

جا اطمینان و استظهار عبد به حمایت خداوند و همچنین نجات از مکاره را تشبیه کرده به حبل استواری که از مکان مرتفعی آویزان شده است و اطمینان هست که پاره نمی‌شود.

تنبیه: گاهی استعاره با دو لفظ می‌آید،

کقوله تعالی: «قَوارِيرَا قَوارِيرَا مِنْ فِضَّةٍ» و مقصود آن است که این ظروف از شیشه و نقره نیستند بلکه در صفا شیشه‌اند و سفیدی، نقره، و قوله تعالی: «فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذابٍ» صبّ کنایه از دوام است و سوط کنایه از دردآوری، و مقصود از آن عذاب دردناك دایمی است.

فایده: بعضی وجود استعاره در قرآن را منکر شده‌اند چون وجود مجاز در قرآن را انکار می کنند و می گویند نوع ابهامی در مراد می‌آورد و آن شرعا مأذون فیه نیست و قاضی عبد الوهاب مالکی بر آن است امّا دیگران آن را جایز و وارد می‌دانند.

فایده: قبلا گفتیم که تشبیه از أبلغ موارد بلاغت است و بلغا اتّفاق دارند که استعاره از آن اشرف است زیرا تشبیه، حقیقت و استعاره، مجاز است و مجاز ابلغ است در این صورت استعاره بالاترین مراتب فصاحت است، و همچنین کنایه ابلغ است از تصریح، و استعاره ابلغ است از کنایه.

و أبلغ انواع استعاره، تمثیلیّه است چنانچه از کشّاف زمخشری معلوم می‌شود و بعد از آن مکنیّه، چنانچه طیّبی گفته زیرا مشتمل بر مجاز عقلی است.

و ترشیحیّه ابلغ است از مجرّده و مطلقه.

و تخییلیّه ابلغ است از تحقیقیّه و مراد از ابلغ بودن تفهیم بهتر مراد است.

خاتمه

از اهمّ امور در این باب، بیان فرق میان استعاره و تشبیه محذوف الاداة است، مانند: زید اسد.

زمخشری، در قوله تعالی: «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ» گوید: اگر این مورد را استعاره به حساب آوریم ایراد هست زیرا مستعار له که منافقون باشد مذکور است و محقّقین برآنند که تشبیه بلیغ است نه استعاره.

امّا آنچه به نظر اقرب است آن است که زید اسد را هم ممکن است تشبیه محذوف الاداة به حساب آورد، هم استعاره، و در صورت استعاره بودن در این‌جا اسد در معنی حقیقی خود به کار رفته است امّیا قرینه صارفه هست که مراد در این‌جا وجه استعاره‌ای آن است.

و فرق دیگر گفته‌اند که: در استعاره، تقدیر اداة تشبیه روا نیست امّا در تشبیه محذوف الاداة تقدیر آن ممکن است.

اکنون می‌پردازیم به تعریف ارکان استعاره، یعنی مستعار، مستعار له و مستعار منه:

می‌دانیم که مستعار، به معنی عاریه گرفته شده است و مستعار له، آن چیزی که عاریه را برای او می گیرند و به او می‌دهند و مستعار منه، آن چیزی که عاریه از او گرفته می‌شود بنابراین مستعار معنایی است که میان مستعار منه و مستعار له مشترك باشد خواه مقدر باشد و خواه مذکور، مثلا در زید اسد مستعار و وجه جامع میان اسد

و زید شجاعت و شدّت اقدام است.
و تعریف مستعار منه و مستعار له معلوم است که در مانند زید اسد مستعار منه اسد است و مستعار له زید، و توضیح بیشتر، خود ابهامی زیاد می کند.

کنایه و تعریض در قرآن

اشاره

کنایه و تعریض از انواع بلاغت و اسالیب فصاحتند و گفتیم که کنایه ابلغ از تصریح است.
اهل بیان آن را چنین تعریف می کند: لفظی است که با آن لازم معنایش اراده شود. طیّبی گفته: کنایه عبارت است از ترک تصریح به چیزی و ذکر مساوی آن در لزوم، تا از آن به ملزوم انتقال یابیم و هر کس منکر وقوع مجاز در قرآن است منکر وقوع کنایه در قرآن است زیرا کنایه از اقسام مجاز است.
برای کنایه و تعریض اسلوبهایی هست به شرح زیر:
۱- تنبیه بر عظمت قدرت، کقوله تعالی: «هُوَ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ» کنایة عن آدم امّا در این‌جا مراد وحدت منشأ است نه تعظیم آدم.
۲- ترک لفظ برای آوردن چیزی زیباتر، کقوله تعالی: «هذا أَخِی لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِیَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ» که از زن به نعجه کنایه آورده همچنان که در هر مورد تصریح به امور زنان معمول نیست و کنایه آوردن اجمل است.
۳- آن که تصریح به آن قبیح باشد مانند کنایات قرآن از جماع به مباشرت، افضا، رفث، دخول و سرّ در قوله تعالی: «وَ لکِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرًّا» و غشیان در
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۸۹
قوله تعالی: «فَلَمَّا تَغَشَّاها حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِیفاً» و همچنین مراوده در قوله تعالی:
«وَ راوَدَتْهُ الَّتِی هُوَ فِی بَیْتِها عَنْ نَفْسِهِ» و کنایه آوردن از جماع یا معانقه به لباس قوله تعالی: «هُنَّ لِباسٌ لَکُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ» و کنایه آوردن از آن به حرث قوله تعالی:
«نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ» و کنایه آوردن از قضای حاجت به غائط در قوله تعالی: «أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ» و اصل غائط، مکان مطمئن از زمین است، و کنایه آوردن از قضای حاجت به اکل طعام درباره مریم و فرزندش، قوله تعالی: «کانا یَأْکُلانِ الطَّعامَ» و کنایه آوردن از استاه، به ادبار در قوله تعالی: «یَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبارَهُمْ».
امّا ایراد به آن‌که در قوله تعالی: «وَ الَّتِی أَحْصَنَتْ فَرْجَها» تصریح است، جواب آن است که مراد از فرج، جیب ثوب است و شکاف لباس، و در این‌جا کنایه است از احصان محلّ. و ابلغ است و نفخ جبرئیل، در جیب درع او بوده است و عفیف الذّیل هم از این باب است همچنین طهارت ذیل و ثیاب و در آیه کنایه از کنایه هست.
۴- قصد مبالغه و بلاغت، قوله تعالی: «أَ وَ مَنْ یُنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَةِ وَ هُوَ فِی الْخِصامِ غَیْرُ مُبِینٍ» کنایه از زنان است که در زینت و ترف مشغولند و به غور در مطالب نمی‌رسند، و قوله تعالی: «بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ» کنایه از سعه جود و کرم.
۵- قصد اختصار، مانند کنایه از الفاظ متعدده به لفظ فعل، قوله تعالی:
«لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُونَ» و قوله تعالی: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا» کنایه از اتیان به سوره.

۶- اشاره به مصیر امر، قوله تعالی: «تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ» أی جهنّمی و
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۰
«وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ» أی نمّامهٔ.
بدر الدّین بن مالک در کتاب مصباح گفته است: از تصریح، به کنایه عدول می‌شود، برای امور ذیل:
ایضاح، بیان حال موصوف یا مقدار آن، قصد به مدح یا به ذمّ، ستر، صیانت تعمیه و الغاز، تعبیر از صعب به سهل و تعبیر از قبیح به جمیل.
زمخشری، یک نوع استعاره غریب یاد کرده و آن چنان است که جمله‌ای بیاورند که مراد از آن برخلاف ظاهرش باشد و خلاصه آن را بگیرند بدون در نظر گرفتن مفردات آن از حیث حقیقت و مجاز، و مقصود را با آن القا کنند، کقوله تعالی: «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى» که کنایه از ملک است زیرا استوا بر سریر بدون ملک حاصل نمی‌شود و قوله تعالی: «وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» کنایه از عظمت و جلال او بدون در نظر گرفتن قبض و یمین از حیث حقیقت و مجاز بودن و این نوعی دقیق و جالب است.

تنبیه: یکی از انواع بدیع که شبیه کنایه است ارداف نام دارد

و آن چنان است که متکلّم معنایی اراده کند و از آن نه به الفاظ موضوعه برای آن تعبیر کند و نه به دلالت اشاره، بلکه به لفظی مرادف آن، کقوله تعالی: «وَ قُضِيَ الْأَمْرُ» و اصل آن و هلک من قضی اللّه هلاکه بوده و نجی من قضی اللّه نجاته و از آن برای ایجاز به لفظ ارداف عدول شده است، و افاده این‌که این هلاک و نجات به امر کسی بود که قضایش بازگشت ندارد و همچنین قوله تعالی: «وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ» که اصل آن
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۱
جلست بوده و به استوت عدول شده که مرادف آن است با این فرق که استوا، جلوس کامل و مطمئنّ است، و جلوس مطلق چنان نیست و همچنین قوله تعالی: «قاصِراتُ الطَّرْفِ» به جای عفیفات برای اشعار به آن‌که تا آن‌جا عفیفند که چشم به غیر همسر شرعی باز نمی‌کنند.
بعضی گفته‌اند: فرق میان کنایه و ارداف آن است که کنایه، انتقال از لازم به ملزوم است؛ و ارداف، انتقال از مذکور به متروک است و از امثله آن، قوله تعالی:
«لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَساؤُا بِما عَمِلُوا وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» از اساؤا بالسّوء عدول شده به «أَساؤُا بِما عَمِلُوا» برای رعایت ادب درباره خداوند متعال.

فرق بین کنایه و تعریض

برای فرق میان کنایه و تعریض اقوالی هست:
زمخشری گوید: کنایه ذکر چیزی است به غیر لفظ موضوع له، امّا تعریض آن است که چیزی بگویی که دلالت بر غیر مذکوری نماید.
ابن اثیر گفته است: «کنایه آن است که دلالت کند بر معنایی که حمل آن هم بر حقیقت جایز باشد هم بر مجاز به وصفی که

جامع میان آنهاست؛ امّا تعریض، عبارت است از لفظی که دلالت می‌کند بر معنایی نه از جهت وضع حقیقی یا مجازی مانند آن‌که کسی به جای آن‌که بگوید چیزی به من دهید بگوید به خدا من محتاجم و این یک نوع افاده غیر مستقیم و جانبی از لفظ است».

طیّبی در کتاب الاعریض فی الفرق بین الکنایه و التّعریض گفته است:

کنایه لفظی است که در معنی خودش به کار رفته امّا لازم معنی از آن مراد

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۲

است و آن به‌حسب استعمال لفظ، حقیقت است امّا از حیث اراده آنچه لفظ برایش وضع نشده مجاز است گاهی همچنان است که معنی از آن مراد نیست بلکه تعبیری است از لازم به ملزوم و در این صورت مجاز است و از امثله آن، قوله تعالی: «قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا» است که افاده ظاهرش از آن مراد نیست زیرا اشدّ بودن نار جهنّم امری معلوم است بلکه مراد، لازم آن است که ورود کفّار در آن و چشش حرّ آن است.

امّا تعریض، لفظی است که در معنای خودش استعمال می‌شود و تلویح به غیر خود می‌کند، مانند قوله تعالی: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا» در این‌جا مراد آن نیست که شکستن اصنام، کار بزرگ آنهاست بلکه تعریض است به این‌که کوچکها لایق این کار نیستند، این کار، کار بزرگ بتهاست تا کافران متنبّه شوند و به عقول خود رجوع کنند و دریابند که بزرگ و کوچک آنها قدرتی ندارند.

سکاکی گفته است: تعریض آن است که برای موصوف غیر مذکوری می‌آید و از آن باب است که کسی را مخاطب کنند و قصدشان دیگری باشد و آن را از این جهت تعریض گویند که کلام، میل به جانب دیگر می‌کند، یقال: نظر الیه بعرض وجهه أی بجانبه.

طیّبی گوید: تعریض برای فواید زیر می‌آید:

۱- برای اعلای قدر و منزلت، قوله تعالی: «وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ» أی محمّدا.

۲- تلطّف و احتراز از مخاشنه، قوله تعالی: «وَ ما لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» أی و ما لکم لا تعبدون به دلیل قوله تعالی: «وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» و همچنین قوله تعالی:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۳

«أَ أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً» و وجه حسن تعبیر آن است که مخاطب در اثر مواجهه مستقیم خشم و تکبّر نورزد که مایه لجاج و عدم قبول او باشد.

۳- استدراج خصم تا حدّ اذعان و تسلیم، کقوله تعالی: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» به پیغمبر خطاب شد ولی مراد، کفّارند زیرا شرک پیغمبر، محال است.

۴- ذمّ، کقوله تعالی: «إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ» تعریض به کفّار که در حکم بهائمند.

۵- برای اهانت و توبیخ، کقوله تعالی: «وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» که سؤال او برای اهانت و توبیخ قاتل است.

سبکی گوید: تعریض بر دو قسم است:

اوّل آن‌که مراد از آن معنای حقیقی باشد امّا به معنایی دیگر که مقصود است اشاره کند.

دوّم آن‌که معنای خودش مراد نباشد بلکه مانند مثلی باشد برای معنایی که مقصود است، کقول ابراهیم: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا».

آیا مجاز در قرآن به کار رفته است

اشاره

قبل از ورود در مطلب، باید بدانیم که مقصود از حقیقت و مجاز در اصطلاح علمای اصول و بیان چیست؟ اینک به اختصار متناسب با کتاب، به بیان آن می‌پردازیم.

شایعترین و ساده‌ترین تعریف آن است که هرگاه لفظ در ما وضع له به کار رفته

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۴

باشد حقیقت است و اگر در غیر ما وضع له به کار رفت مجاز است و احتیاج به قرینه دارد و آن‌جا که یکی از علاقه‌های واجد شرایط موجود باشد می‌توان لفظ را در معنی مجازی استعمال نمود.

و شرایط علاقه‌ها را اهل فن در جای خود یاد کرده‌اند زیرا هرچند می‌توان لفظ را در معنای مجازی خود استعمال نمود امّا این استعمال بلا شرط و نامحدود نمی‌باشد؛ به طور مثال، استعمال اسد در مورد رجل شجاع به علاقه مشابهت در شجاعت جایز است، زیرا شجاعت از صفات مشهور شیر است امّا استعمال آن در مورد رجل ابخر (بدبو دهان) جایز نیست زیرا مشارکت در صفتی غیر مشهور است.

توضیح: دهان شیر أبخر و بدبو است،

در مورد آن‌که مقصود از وضع چیست، و واضع یا واضعین کیستند، سخن بسیار رفته است امّا اگر از نظر امکان درست باشند، از نظر وقوع، دلیلی بر آن نمی‌توان یافت چنانچه غزّالی در مستصفی گفته است: برهان عقلی بر اثبات آن یعنی وضع واضع راه ندارد و همچنین نه تواتری در باره آن نقل شده است و نه سمع قاطعی، و آنچه دراین‌باره گفته‌اند همه رجم الظّن است در امری که نه مربوط به تعبّدات عملی است و نه سکوت درباره آن به اعتقاد واجبی، لطمه می‌زند و خوض در آن مگر در مورد ردّ شبهات مخالفان، خوض در باطل است.

و آنان که وضع را به استناد قوله تعالی: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها» از تعلیم خدا می‌دانند و آن را دالّ بر وقوع می‌شمارند، دلیلشان نارساست زیرا چهار

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۵

احتمال در آن راه دارد و بنابراین دلیل بر وقوع نیست:

۱- چه بسا خداوند حاجت به وضع را به آدم الهام کرده باشد تا به تدبیر و فکر خداداد وضع کند و نسبت آن به خداوند از جهت الهام و تعلیم او باشد.

۲- چه بسا آن اسماء به واسطه خلقی قبل از آدم وضع شده و خداوند آنها را به آدم آموخته باشد.

۳- اسماء صیغه عموم است، و شاید مراد از اسما اسمای سموات و ارضین و ما فی الجنّة و ما فی النّار و امثال آنها باشد نه آن اسامی‌ای که بعد از آدم حادث شده‌اند از حرف، صناعات، آلات، ادوات، و قید کلّها از قبیل قوله تعالی:

«وَ أُوتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ»، «تُدَمِّرُ کُلَّ شَیْءٍ بِأَمْرِ رَبِّها» می‌باشد زیرا قطعا ذات و صفات خداوند از کلّ شیء خارج است.

۴- چه‌بسا خداوند به او یاد داده ولی فراموش کرده باشد و بعدا اولاد او آنها را اصطلاح کرده باشند.

آنچه دربـاره وضع می‌توان گفت این است که هرگز نمی‌توان وقوع آن را به این طریق که فردی یـا گروهی در زمانی از ازمنه لفظی را ساخته و معنایی را به ازای آن قرار داده باشـند و از این عمل میلیاردها لغات موضوعه ألسـنه بشـری پدیـد آمـده باشـد باور کرد.

بلکه وضـع لغت، عبـارت است از وجود وقوع اسـتعمال لفظی در معنـایی که نزد اهـل لسـان پـذیرفته شـده باشـد و از بین افراد معانی‌ای که در آنها استعمال می‌شود تقدّم زمانی یا رتبه‌ای داشته باشد.

در این صورت استعمال لفظ در معنای حقیقی (وضعی) یک امر نسبی است

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۶

و چه‌بسا کثرت اسـتعمال لفظی در معنی مجازیش تا بحدّی که مستغنی از قرینه باشد آن را به سرحدّ حقیقت برساند و آن همه نشـانه‌هایی که برای حقیقت و مجاز شـمرده‌انـد از تبادر، اطّراد، صـحّت سـلب و عـدم آن و امثال اینها همه برای تشـخیص این مطلب باشد که آیا برای استعمال لفظ واحد در معانی متعدّد کدام‌یک تقدّم زمانی دارد تا آن را حقیقت بدانند و باقی را مجاز و البته تشخیص آن تقدّم زمانی تا اندازه‌ای از تاریخ لغت و مدوّنه‌های لغوی انجام می‌شود و مقداری هم از علایم و نشانه‌هایی که برای حقیقت و مجاز گفته‌اند.

امّـا به‌هرحـال بایـد در نظر داشت برای فهم مراد از الفاظ بایـد تبادرات زمان تکلّم را تحقیق و بررسـی کرد که بـدون آن، فهم مراد متکلّم، مخدوش است و فهم ناقص، در حکم عدم الفهم است.

امّا آنچه گفتیم مانع از آن نیست که در هر عهد و زمان واضعینی که اهل فنون مختلفند، اصطلاحاتی که مورد نیاز ایشان است وضع کنند و آن وضع خواه از لغات سابق الاسـتعمال گرفته شده باشد که آن را منقول گویند و خواه ترکیبی جدید از حروف آن لغـات باشـد که حقیقت به حسـاب می‌آیـد، زیرا واضع آن را به ازای معنـایی خاصّ که بـدون قرینه از آن فهمیـده می‌شود وضع نموده است امّـا این که الفـاظی که به دست ما رسیده و میراث عصور بسیار قـدیم بشـری است چگونه در قالب حرفی و صـوتی و اعرابی و لهجه‌ای خـود جـا گرفته و به ازای معنـای خاصّـی به کـار رفته است یکی از مسـایلی است که هنـوز به‌طـور وضوح برای بشر کشف نشده است.

آیـا تعلیم با صور خاصّ آن، تکوینی خداونـد است یا محصول اسـتعداد موهوبی به بشـر از جانب خداونـد و تصـرّفات پیگیر و تکاملی ذهن بشر در زمانهای دراز؟ یا

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۷

اقوال دیگر که هیچ‌کدامشان متسالم علیها نیست.

امّا با امعان نظر در این‌که همه معلومات بشـری، اموری تـدریجی و متکاملند، می‌توان گفت که سـرآغاز لغات و مادّه خام آنها همانـا اصواتی بوده که از حنجره انسـان اوّلیّه بیرون آمـده و کم‌کم بـا برخورد به حوادث، وقایع و احتیاجات گوناگون، شـکل گرفت و بارها طرّاحی شد تا به این قالب خاص درآمد، و در أزمنه متوالی و درازی، پیشینیان پس از بررسی در استعمالاتی که بـه دست ایشـان رسید، به آنچه اطمینـان کرده‌انـد در حـافظه، انتقالات شـفاهی و مـدوّنه‌هـای کتبی، آنهـا را مهـار کرده و به آیندگان تحویل داده‌اند.

ضبط استعمالات بوسیله کتابت، خود نشان می‌دهد که دوران طرّاحی ادای صوتی، تغییر شکل استعمالات و پذیرفته شدن آنها، خود وضع متجدّد و مداومی است که پایان نخواهد یافت.

علمـای دین مبین اسـلام که از عهـد اوّل تا هر وقت درباره ضبط حروف و اعراب و أدای صوتی کلمات قرآن مجیـد این همه

مصـرّا کوشـیده‌انـد و برای این امر خطیر بوده است، که عین حروف، کلمـات، ترکیبـات و ادای صوتی قرآن مجیـد را بـا همان ادای صوتی حین نزول از دستبرد هر نوع تغییر، مصون داشته و به آیندگان تحویل نمایند.

به‌هرحـال بایـد دانست به کـار بردن مجـاز به هر اصـطلاحی که تعریف شود و در هر لغتی از لغـات که به کار رود در اثر الزام همیشـگی و احتیـاج دایمی به گسترش مفـاهیم است تا آن‌جا که غالبا اسـتعمالات مجازی همگام با تکامل علمی و فکری بشـر دارای مفاهیم تکامل یافته و عالیتری هستند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۸

زیرا بطـور قطع و یقین مفـاهیم محـدود و اوّلیه بشـر مربوط به امور مـادّی بوده و کم‌کم بـا پیـدایش مفـاهیم تـازه در ذهن او و برخورد با مفاهیم معنوی که محتاج ما به ازای از الفاظ بوده‌انـد از ذخیره الفاظ تحت اختیار خود با وجود علاقه‌ای به کار برده یا وضع تازه‌ای نموده است.

بنابراین در هر عهـد و زمان، زبان هر قوم و مفاهیم حاصـله از الفاظ ایشان همان است که عرف عامّ یا اصـطلاحات خاصّ اهل فنّ آن را می‌شناسـند و به کار می‌برنـد، و به خوبی می‌توان انـدازه تمدّن هر قوم در هر زمان را از بررسـی الفاظ متداوله ایشان تشخیص داد.

توضیح: وقتی گفتیم الفاظ متداوله، قصد ما تنها مفردات الفاظ نیست

که مادّه خام تفهیم و تفهمند بلکه مجموع مفردات و ترکیبات است.

قرآن مجید به لسان عربی مبین نازل شده است و وحی الهی در قالب الفاظ و ترکیبات زبان عربی مستعمل، برای تفهیم و تفهم زمان نزول وحی است و از قواعد این زبان خارج نیست.

مفردات قرآن یـا بـا شـناسایی عرف عـام زبان عربی، شـناسایی می‌شود یا با منقولات شـرعی، و اصـطلاحات خاص و مجازاتی است که شـرایط اسـتعمال آنها همان شـرایط عمومی زبان عرب است و همچنین ترکیبات آن البتّه نه در سـطح معمول بلکه در اوج فصاحت و بلاغت و سرحدّ اعجاز و تحدّی.

امّا اگر کسی گمان برد که چون قرآن غالبش از عرف عامّ زبان عرب فهمیده

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۲۹۹

می‌شود پس مهمان سـفره این زبان است سـخت در اشـتباه است زیرا اعجاز قرآن هر چنـد از انتخاب مفردات آن هم هست امّا عمـده آن از ترکیبـات، مفاهیم و محتوای آن است که در بخش اعجاز، مفصّـلتر گفته خواهـد شـد، بنابراین اسـتعمال مجاز در قرآن نـه تنهـا نقصـی برای حشـمت و عظمت قرآن نیست بلکه از نظر آن‌که مجـاز در مـورد خـود أبلـغ است عمـده تفهیمـات اعجازی قرآن، مبتنی بر این‌گونه استعمالات است.

و شایـد کسانی که منکر وقوع مجاز در قرآنند از کلمه مجاز که مقابل حقیقت به کار می‌رود تحاشـی و بیم داشـته‌اند که مبادا جاهلی گمان کند که مطلب ناروا و بیهوده‌ای- اعاذنا اللّه- در قرآن هست در صورتی که مراد از مجاز همان مجاز اصـطلاحی اصولیّین و بیانیّین است که در موردش ابلغ از استعمال حقیقت است.

در مورد مجـازات قرآن کتابهـا نوشـته شـده است از آن جمله، «مجـاز القرآن» ابو عبیـده از عامّه، و «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» سیّد رضی از امامیّه.

تنبیه:

نـاگفته نمانـد که وجود مجـازات در قرآن و حـدیث، مشـکل بزرگی به وسـیله زائغ القلوبـان فراهم ساخته که برای بهانه‌سازی گـاهی مجـاز قرآن را حقیقـت می‌شـمارند، ماننـد قـوله تعـالی: «الرَّحْمـنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْـتَوی» که آن را به معنـای حقیقی یعنی اسـتوای حسّـی گرفته‌انـد در صورتی که در این‌جـا مجـازا یـا مشترکـا در اسـتعلای معنوی به کـار رفته است و گـاهی اسـتعمال حقیقی را رها کرده و معنی

مجازی را گرفته‌انـد، ماننـد قوله تعالی: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما» که آن را به معنی بازداشـتن و کوتاه کردن دست از سرقت گرفته‌اند و قرآن را برای خود تفسیر نموده‌اند.

عقاید علما

بیشتر علما، اعتقاد دارند که مجاز در قرآن به کار رفته است، عدّه قلیلی منکر اسـتعمال مجاز در قرآنند و از جمله ایشان، محمّد بن جریر منـدار از مـالکیّه و ابن القاص از شافعیّه و ابو الحسن الجزری و ابو عبـد اللّه بن حامـد و ابو الفضل التّمیمی از حنابله و اگر از مالکی، شافعی و ابو حنیفه سـخنی در این‌باره نرفته است شایـد از آن جهت باشـد که آغاز پیـدایش اصـطلاح حقیقت و مجاز بعـد از ایشان در اوایل قرن سوّم بوده است. امّا در آثار آل محمّـد (صـلوات اللّه علیهم أجمعین) اشاراتی به این مطلب در کمال وضوح هست که به ذکر نمونه‌ای از آنها می‌پردازیم:

بحار الانوار صد جلدی، جلد چهارم، ص ۱۷۶ در ضمن حدیث مفصّلی درباره معانی الاسماء:

الدّقّاق، عن الکلینی، عن علّان، عن محمّد بن عیسـی، عن الحسـین بن خالد، عن أبی الحسن الرّضا (علیه السـلام) انّه قال الی ان قال:

«فلمّا رأی ذلک من اسـمائه تعالی، الغالون المکذّبون و قد سمعونا نحدّث عن اللّه انّه لا شیء مثله و لا شیء من الخلق فی حاله، قالوا: اخبرنا اذ زعمتم انّه لا مثل للّه و لا شبه له کیف شارکتموه فی اسمائه الحسنی فتسمّیتم بجمیعهم فانّ فی ذلک

دلیلاـ علی انّکم مثله فی حالاـته کلّهـا او بعضـها دون بعض اذ قـد جمعتکم الاسـماء الطّیّبـة قیل لهم انّ اللّه تبارک و تعالی الزم العبـاد اسـما من اسـمائه علی اختلاف المعانی و ذلک کما یجمع الاسم الواحـد معنیین مختلفین و الـدّلیل علی ذلک قول النّاس الجائز عندهم السّائغ و هو الّذی خاطب اللّه عزّ و جلّ به الخلق فکلّمهم بما یعقلون لیکون علیهم حجّة فی تضـییع ما ضـیّعوا و قد یقال للرّجل: کلب و حمار و ثور و سـکّرة و علقمـة و اسد، کلّ ذلک علی خلافه لانّه لم تقع الاسـماء علی معنیها الّتی کانت قد بنیت علیها لانّ الانسان لیس باسد و لا کلب فافهم ذلک- رحمک اللّه- و انّما تسمّی الاله بالعالم لغیر علم حادث علم به الاشیاء و اسـتعان به علی حفـظ مـا یسـتقبل من امره و الرّویّـة فیما یخلق من خلقه و یعینه ممّا مضـی (یفنیه) ممّا افنی من خلقه ممّا لو لم یحضـره ذلک العلم و یغیبه کان جاهلا ضـعیفا کما انّا رأینا علماء الخلق انّما سـمّوا بالعلم لعلم حادث اذ کانوا قبله جهلـة و ربّما فارقهم العلم بالاشیاء فصاروا الی الجهل» الرّوایة، اقتصرنا منه علی موضع الحاجة.

چنانچه دانسـته شـده به نظر می‌آیـد که از علمای عامّه اوّل‌بار ابو عبیـده معمّر بن مثنّی متوفی به سال ۲۰۹ در کتـاب خود به نام مجاز القرآن لفظ مجاز را به کار برده است که داستان آن کتاب را ابن خلّکان چنین نقل می کند:

أبو عبیده گوید: فضل بن ربیع مرا بخواست از بصره، نزد او رفتم و در مجلس انبوه او به وزارت بر او سلام دادم، مرا فراخواند تا بر بساط او نشستم، آنگاه مردی در لباس کاتبان بیامد او را پهلوی من نشاند و از او پرسید: این مرد را می‌شناسی؟ گفت: نه، فضل گفت: وی ابو عبیده علّامه اهل بصره است او را فرا خوانده‌ایم تا از علمش بهره گیریم، آن مرد برایش دعا کرد و تحسین نمود آنگاه به من

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۰۲

رو کرد و گفت: من مشتاق دیدارت بودم اگر اجازه دهی سؤالی کنم؟ گفتم: بیاور گفت: خداوند در قرآن فرماید: «طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ» و هر آینه وعد و وعید باید به چیزی شناخته شده انجام گیرد و این شناخته شده نیست، گفتم: به تحقیق خداوند با عربها به زبان خودشان تکلّم فرموده است، اگر قول امرء القیس را شنیده باشی که گفته:

أ يقتلنى و المشرفیّ مضاجعیو مسنونۀ زرق كأنیاب أغوال و حال آن‌که غول را هرگز کسی ندیده، امّا چون نام و شهرت غول هول او را است، به آن ترسانده است؛ فضل مرا تحسین گفت، از آن روز عزم کردم که کتابی درباره این‌گونه مسایل قرآن فراهم سازم و چون به بصره بازگشتم کتاب مجاز القرآن را بپرداختم.

از ائمّه فقه سنّی نیز، احمد بن حنبل متوفی به سال ۲۴۱ در کتاب الردّ علی الجهمیّه در باب کلمات انا و نحن گفته است: هذا مجاز اللّغۀ، و به همین مناسبت بعضی از اصحاب او مانند قاضی ابی یعلی و ابی الخطاب استدلال کرده‌اند بر وجود مجاز در قرآن و بعضی دیگر، مانند: ابو الحسن الجزری گفته‌اند: قصدش از مجاز، ما یجوز فی اللّغه بوده نه مجازی که اصطلاحا قسیم حقیقت است.

برخی از علما، مانند: ابو اسحاق اسفراینی اعتقاد داشته‌اند که اصلا مجازی وجود ندارد نه در قرآن، و نه در غیر آن، و دراین‌باره سخنها به درازا کشیده که در کتب اصول فقه و معانی بیان مذکور است و ما به مناسبت مقام، موارد نیاز را به اختصار یاد می‌کنیم.

به‌طور خلاصه، استعمال مجاز در کلام الزامی است که تقصّی از آن ممکن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۰۳

نیست و ما برای مزید بیان، قول ابن قتیبه را دراین‌باره می‌آوریم:

ابن قتیبه در ضمن تتبّعات خود، مجازات کتب عهدین را هم بررسی کرده و نیز اقوال معتزله و متکلّمین را تتبع نموده است در قوله تعالی للسّماء و الارض:

«ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ» پس از نقل قول معتزله و تأویلات ایشان که لم یقل و لم یقولا و این‌که چگونه خداوند معدومی را مخاطب قرار دهد و این عبارت از تکوین آنهاست کما قال الشّاعر:

تقول اذا درأت لها وضینیاهذا دینه ابدا و دینی که زبان حال ناقه است.

ابن قتیبه به‌طور اعتراض گوید: در نطق جهنّم و آسمان و زمین عجبی نیست و خداوند، جلود و ارجل و ایدی را به نطق، و پرنده را به تسبیح وادار می‌کند کما قال تعالی: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ».

همچنان که مولوی رومی عین این مطلب را در مثنوی آورده است:

از جمادی عالم جان، دررویدغلغل اجزای عالم، بشنوید

فاش، تسبیح جمادات آیدتوسوسه تأویلها، بربایدت امّا در کتاب ابن قتیبه در خلال مطالبش اضطرابی که میان ذوق ادبی او و منهج علمی مذهبی او بوده محسوس است در باب «مفهوم باب فعّل و افعل» تأویلات معتزله را در باب مجاز ردّ می‌کند، مثلا

در قوله تعالی: «يُضِلَّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدِی مَنْ يَشاءُ» که معتزله گفته‌اند: از باب تسمیه می‌باشد، و حکم بر ایشان به ضلالت است، آن را تکلّف در لغت خواند زیرا که لغت آن را نمی‌پذیرد. ابن قتیبه همان‌طوری‌که به قایلین وجود مجاز در قرآن با گسترشی که معتزله به آن داده‌اند

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۰۴

می‌تازد، به منکرین ورود مجاز در قرآن هم حمله می‌کند. رأی ابن قتیبه درباره ورود مجاز در قرآن، چنین است:

مجاز در گفتار وارد است و راهی به انکار آن نیست و اگر مجاز دروغ بود نسبت هر فعل به حیوان باطل بود و بیشتر کلام ما فاسد می‌شد. و همچنین نسبت فعل به نبات یا جماد. مگر نمی‌گوییم: طالت الشّجره، أینعت الثّمرة، رخص السّعر؟

و مجاز در قرآن واقع است و اگر کسی بخواهد از دیوار مشرف به انهدامی خبر دهد، جز آن‌که بگوید: «یرید ان ینقضّ» همچنان که در قرآن آمده چاره‌ای ندارد جز آن‌که دیوار را فاعل قرار دهد؛ پس مجاز در لغت، ضرورت است و ممکن نیست کلام را از صور بیانی آن خارج ساخت.

تلخیص قول ابن قتیبه درباره مجاز چنین است:

۱- مجاز ضرورتی است لغوی و بیانی که تعبیر، از آن نمی‌تواند خالی باشد.

۲- گاهی مجاز متعلق به لفظ تنهاست از ناحیه مدلول لغوی چنانچه دو لفظ متّحد باشند یا متشابه، و مدلول مختلف باشد و صله و قرابتی در معنی با هم نداشته باشند.

۳- گاهی مدلول لفظ از معنای اصلیش در لفظ به معنای دیگر تغییر می‌کند که صله‌ای با آن دارد.

۴- تأکید کردن یا تکرار لفظ مجازی جایز نیست، پس نمی‌توان گفت: اراد الحائط ارادة شدیدة.

۵- مجاز در قرآن وارد است، چون فنّی است قولی و بیانی، امّا محدود به قواعد و اصولی است که مراعاتشان واجب است و در آن نباید گسترش داد و چیزی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۰۵

را بر غیر محتملش حمل کرد و با دراست در کلام عرب و ممارست در قرآن باید موارد را شناخت.

۶- در این صورت مجاز را نباید، تغییر حقیقت و کذب نامید.

اقسام مجاز در قرآن

اشاره

مجاز در قرآن بر دو قسم است:

اوّل مجاز در ترکیب، که آن را مجاز اسناد و مجاز عقلی گویند و علاقه آن ملابست است و آن چنان است که فعل یا شبه آن نسبت داده شود به غیر آنچه فعل از آن است به قرینه ملابست، کقوله تعالی: «وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً» در این‌جا فعل زیادت به آیات نسبت داده شده و حال آن‌که فعل از آن خداوند است به این ملابست که خداوند سبب تأثیر آیات است در زیادت ایمان. و کقوله تعالی:

«يُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ» نسبت ذبح به فرعون داده شده و حال آن‌که فعل اعوان است به ملابست آمریت فرعون، و همچنین «يا هامانُ ابْنِ لِی صَرْحاً» و حال آن‌که فعل بنّا است.

مجاز عقلی بر چهار قسم است:
۱- آن‌که طرفین آن حقیقی باشند، کقوله تعالی: «وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً» و قوله تعالی: «وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها».
۲- آن‌که طرفین مجازی باشند، کقوله تعالی: «فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ» أی ما ربحوا فیها و اطلاق ربح و تجارت در این‌جا هر دو مجازند.
۳- آن‌که یکی از طرفین حقیقی باشد و دیگری مجازی، کقوله تعالی: «أَمْ

أَنْزَلْنا عَلَيْهِمْ سُلْطاناً» ای برهانا، «كَلَّا إِنَّها لَظى نَزَّاعَةً لِلشَّوى تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَ تَوَلَّى» زیرا دعوت از آتش مجاز است، «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها»، قوله تعالی: «تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها» و قوله تعالی: «فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ».
دوّم از اقسام مجاز، مجاز در مفرد است که مجاز لغوی نامیده می‌شود و آن استعمال لفظ است در غیر ما وضع له و اقسام آن به شرح زیر است:
۱- حذف، که قبلا درباره آن به‌طور تفصیل سخن گفتیم.
۲- زیاده، که در قرآن با مفهوم زیاده بودن وجود ندارد، زیرا زاید به معنی بیهوده است، از این جهت امثال آن موارد در قرآن تأکید، نامیده می‌شود.
ابن خشّاب گوید: علما اطلاق لفظ زاید به معنی تأکید را در قرآن جایز دانسته‌اند و آن به جای جمله محذوفی است و حذف برای اختصار است.
برخی گویند: چون این الفاظ، برای افاده معنایی است اگرچه در اصطلاح خشک نحوی زاید نامیده می‌شوند امّا در اصطلاح با ذوق بیانی، معنایی دارد و نه تنها زاید نیست بلکه وجود آن به کلام جلوه خاصّی می‌دهد که اگر نباشد آن جلوه را ندارد.
۳- اطلاق اسم کلّ بر جزء، کقوله تعالی: «يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ» أی أناملهم؛ و نکته در تعبیر از آن به اصابع برای مبالغه در فرار از صوت جانخراش صواعق است که به ادخال غیر معتاد اصابع بیان شده است گویی به جای انامل اصابع را فرو کرده‌اند، و قوله تعالی: «وَ إِذا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسامُهُمْ» أی وجوههم، «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» شهر بر جزء اوّل آن اطلاق شده است امّا در «تعجبک اجسامهم» مجاز نیست زیرا اعجاب مربوط به همه اندام آنها است.

۴- اطلاق اسم جزء بر کلّ، کقوله تعالی: «وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ» أی ذاته، و اطلاق جزء و کلّ در مورد لفظی است، «فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» أی ذواتکم، «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خاشِعَةٌ»، «بِما قَدَّمَتْ يَداكَ»، «قُمِ اللَّيْلَ»، «وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ»، «ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ»، «وَ مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ» أی ذوات خاشعة، بما قدّمت نفسک، صلّ باللّیل، و الفجر، صلّوا مع المصلّین، و من اللّیل فصلّ له.
و به این قسم باید دو مورد ملحق شود:
الف- وصف بعض شیء به صفت کلّ، کقوله تعالی: «كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ ناصِيَةٍ كاذِبَةٍ خاطِئَةٍ» که در حقیقت کاذبه و خاطئه صفت ابو جهل است (مرجع ضمیر لئن لم ینته) امّا به ناصیه اسناد داده شده است.
و عکس آن یعنی وصف کلّ به بعض، کقوله تعالی: «إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ» در حالی‌که وجل صفت قلب است و همچنین «لَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً» که رعب صفت قلب است.
دیگری، اطلاق لفظ بعض که مراد از آن کلّ باشد، کقوله تعالی: «وَ لِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ» أی کلّ الّذی، و قوله

تعالى: «وَ إِنْ يَكَ صادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ» أى كلّه.

۵- اطلاق اسم خاصّ بر عامّ، قوله تعالى: «إِنِّی رَسُولُ رَبِّ الْعالَمِينَ».

۶- اطلاق عامّ بر خاصّ، قوله تعالى: «وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ» أى للمؤمنين به دليل قوله تعالى: «وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا».

۷- اطلاق اسم ملزوم بر لازم.

۸- اطلاق اسم لازم بر ملزوم، قوله تعالى: «هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا

مائِدَةً» أى هل يفعل كه اطلاق استطاعت بر فعل شده است.

۹- اطلاق مسبّب بر سبب، قوله تعالى: «يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً»، «قَدْ أَنْزَلْنا عَلَيْكُمْ لِباساً» أى مطرا، «لا يَجِدُونَ نِكاحاً» أى مؤنة من مهر و نفقة.

۱۰- اطلاق سبب بر مسبّب، قوله تعالى: «ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ» أى القبول و العمل.

۱۱- تسميه چيزى به اسم حالت و وصف قبلى آن، قوله تعالى: «وَ آتُوا الْيَتامى أَمْوالَهُمْ» أى الّذين كانوا يتامى اذ لا يتم بعد الاحتلام، «مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً» به اعتبار ما كان عليه فى الدنيا من الاجرام.

۱۲- تسميه چيزى به اسم حالت و وصف بعدى آن، قوله تعالى: «إِنِّی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً» أى عنبا، «وَ لا يَلِدُوا إِلَّا فاجِراً كَفَّاراً» أى صائر الى الكفر.

۱۳- اطلاق اسم حالّ بر محل، قوله تعالى: «فَفِي رَحْمَتِ اللَّهِ هُمْ فِيها خالِدُونَ» أى الجنّة.

۱۴- اطلاق اسم محلّ بر حالّ، قوله تعالى: «فَلْيَدْعُ نادِيَهُ» أى اهل ناديه و مجلسه، و از اين باب است تعبير از قدرت به يد و از عقل به قلب، قوله تعالى: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها»، «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ».

۱۵- ناميدن چيزى به نام آلت آن، قوله تعالى: «وَ اجْعَلْ لِی لِسانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» أى ثناء حسنا.

۱۶- ناميدن چيزى به نام ضدّش، قوله تعالى: «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ».

۱۷- نسبت فعل به چيزى كه صدور فعل از آن ممكن نيست، قوله تعالى:

«فَوَجَدا فِيها جِداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ».

۱۸- اطلاق فعل بر مورد مشارفه، مقاربه و اراده آن فعل، قوله تعالى: «فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ» أى قاربن بلوغ الاجل، «فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ»، «إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا» أى اذا اردتم القيام.

۱۹- قلب، و آن يا قلب اسناد است، مانند قوله تعالى: «ما إِنَّ مَفاتِحَهُ لَتَنُوأُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ» أى لتنوء العصبة بها، «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتابٌ»، أى لكلّ كتاب اجل، «وَ حَرَّمْنا عَلَيْهِ الْمَراضِعَ» أى حرّمنا المراضع عليه.

و يا قلب عطف است، مانند قوله تعالى: «ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ» أى فانظر ثمّ تول عنهم، «ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى» أى تدلّى فدنى، لانّه بالتدلّى مال الى الدّنوّ يا قلب تشبيه است كه در نوع خود گفته شد.

۲۰- اقامه صيغه‌اى به جاى صيغه‌اى ديگر و آن انواع بسيار دارد، از آن جمله:

اوّل- اطلاق مصدر بر فاعل، قوله تعالى: «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِی».

دوّم- اطلاق مصدر بر مفعول، قوله تعالى: «وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‌ءٍ مِنْ عِلْمِهِ» أى من معلومه، «صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْ‌ءٍ» أى مصنوعه، «بِدَمٍ كَذِبٍ» أى مكذوب فيه، زيرا كذب از صفات اقوال است نه اجسام.

سوّم- اطلاق بشری بر مبشّر به، هوی بر مهوی و قول بر مقول.
چهارم- اطلاق فاعل و مفعول بر مصدر، قوله تعالی: «لَيْسَ لِوَقْعَتِها كاذِبَةٌ» أی تکذیب، «بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ» أی الفتنة.
پنجم- اطلاق فاعل بر مفعول، قوله تعالی: «خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ» أی مدفوق، «لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» أی لا معصوم، «جَعَلْنا حَرَماً آمِناً» أی مأمونا فیه.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۰
ششم- اطلاق مفعول بر فاعل، قوله تعالی: «إِنَّهُ كانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا» أی آتیا، «حِجاباً مَسْتُوراً» أی ساترا، امّا گفته‌اند: در این‌جا قلب نیست و مراد مستورا عن العیون لم یحسّ به أحد است.
هفتم- اطلاق فعیل بر مفعول، قوله تعالی: «وَ كانَ الْكافِرُ عَلى رَبِّهِ ظَهِيراً».
هشتم- اطلاق هر یک از مفرد، مثنّی و جمع بر دیگری، قوله تعالی: «وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ» أی یرضوهما، «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ» أی الاناسیّ، «إِنَّ الْإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً» به دلیل استثنا از آنها که «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» و «إِلَّا الْمُصَلِّينَ» باشد و قوله تعالی: «أَلْقِيا فِي جَهَنَّمَ» أی ألق.
و از این باب است هر چیزی که به دو چیز نسبت داده شود، امّا برای یکی از آنها باشد، قوله تعالی: «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ» و انّما یخرج من احدهما و هو الملح دون العذب.

توضیح: تعلیل در این مورد متکی به معلومات قدیم است

که گمان می‌کردند لؤلؤ و مرجان فقط در دریاهای شور به عمل می‌آید.
و نیز قوله تعالی: «وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً» أی فی احدیهنّ، «نَسِيا حُوتَهُما». و حال آن‌که ناسی یوشع بن نون بوده است به دلیل قولش به موسی:
«فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ».
و قوله تعالی: «فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ»، و حال آن‌که تعجیل در روز دوّم است.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۱
«عَلى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ» فارسی گوید: أی من احدی القریتین.
غالب گفته‌اند، قوله تعالی: «وَ لِمَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ جَنَّتانِ» أی جنّة واحدة خلافا للفراء، و از امثله مورد، قوله تعالی: «ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ» أی کرّات زیرا بصر جز به کرات، حاسر نمی‌شود و قوله تعالی: «رَبِّ ارْجِعُونِ» أی أرجعنی، و قوله تعالی «وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً» و حال آن‌که قاتل واحد است، و قوله تعالی: «قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ»، «فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» أی قلباکما.
۲۱- از انواع مجازات لغوی، اطلاق ماضی بر مستقبل است به علّت تحقّق وجود آن، قوله تعالی: «أَتى أَمْرُ اللَّهِ فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ» أی السّاعه به دلیل: «فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ»، «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ»، و «وَ إِذْ قالَ اللَّهُ يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ»، «وَ بَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعاً»، «وَ نادى أَصْحابُ الْأَعْرافِ».
۲۲- اطلاق مستقبل بر ماضی، به علّت افاده دوام و استمرار گویی واقع شده است و استمرار دارد، قوله تعالی: «أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ»، «وَ اتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيْمانَ» أی تلت، «وَ لَقَدْ نَعْلَمُ» أی علمنا، «قَدْ يَعْلَمُ ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ»

أی علم، «فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِياءَ اللَّهِ» أی قتلتم، «وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا» أی قالوا.
و از لواحق این باب است تعبیر از مستقبل به اسم فاعل یا مفعول، زیرا حقیقت است در حال نه استقبال، كقوله تعالى: «وَ إِنَّ الدِّينَ لَواقِعٌ»، «ذلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ».

۲۳- اطلاق خبر بر طلب، خواه امر باشد یا نهی یا دعا، برای مبالغه در حثّ و ترغیب گویی واقع شده است و از آن خبر می‌دهند.

زمخشری گوید: ورود امر یا نهی به صورت خبر، ابلغ است از صریح امر و نهی، گویی در امتثال از آن شتاب شده است، كقوله تعالى: «وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ»، «وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ»، «فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ»، بنا بر قراءت رفع «وَ ما تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ اللَّهِ» أی لا تنفقوا الّا ابتغاء وجه اللّه، «لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» أی لا يمسسه، «وَ إِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» أی لا تعبدوا به دليل «وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً»، «لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ» أی اللّهمّ اغفر لهم.

۲۴- اطلاق طلب بر خبر، قوله تعالى: «فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمنُ مَدًّا» أی يمدّ، «اتَّبِعُوا سَبِيلَنا وَ لْنَحْمِلْ خَطاياكُمْ» أی و نحن حاملون به دليل «وَ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ» و الكذب انّما يرد على الخبر «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لْيَبْكُوا كَثِيراً».

۲۵- وضع ندا در موضع تعجّب، قوله تعالى: «يا حَسْرَةً عَلَى الْعِبادِ».
فرّاء گويد: «ای فيالها حسرة». ابن خالويه گويد: اين از أصعب امور در قرآن است زيرا حسرة منادی واقع نمی‌شود و اشخاصند كه منادی واقع می‌شوند، بنابراين معنی آن تعجّب است.

۲۶- وضع جمع قلّه به جای كثره، قوله تعالى: «وَ هُمْ فِي الْغُرُفاتِ آمِنُونَ» در حالی‌كه غرفه‌های بهشت به شماره نمی‌آيد، «هُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ اللَّهِ» و حال آن‌كه مراتب ناس نزد خداوند از ده بيشتر است، «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ»، «أَيَّاماً مَعْدُوداتٍ».

۲۷- وضع جمع كثره به جای قلّه، قوله تعالى: «يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ».

۲۸- مذكّر آوردن مؤنّث و تأويل آن به مذكّر، قوله تعالى: «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ» أی وعظ، «وَ أَحْيَيْنا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً» بنابر تأويل بلده به مكان، «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي»، «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ».
سيّد مرتضى در قوله تعالى: «وَ لا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذلِكَ خَلَقَهُمْ» گفته: اشاره به رحمت است و اين كه نگفته است و لتلك چون تأنيث آن حقيقی نيست و جايز است كه در تأويل آن يرحم باشد.

۲۹- مؤنّث آوردن مذكّر، قوله تعالى: «الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيها خالِدُونَ» حملا على معنى الجنّة، و قوله تعالى: «مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها» عشر را كه در آن تاء تأنيث مقدّر است با وجود اضافه به امثال كه واحدش مذكّر است از آن جهت مؤنث آورده است كه در حقيقت امثال اضافه شده به مؤنثی كه آن ضمير حسنات است و تأنيث را از آن كسب كرده است. و گفته‌اند: از باب مراعات معنی است زيرا امثال در معنی مؤنّث است از آن جهت كه مثل حسنه، حسنه است و تقدير چنان است فله عشر حسنات امثالها.

۳۰- تغليب و آن اعطای حكم غير است به چيزی و گفته‌اند: تغليب عبارت است از ترجيح يكی از دو معلوم بر ديگری و اجرای لفظ بر هر دو، و به حساب آوردن دو مختلف همچون دو متّفق، كقوله تعالى: «وَ كانَتْ مِنَ الْقانِتِينَ» «إِلَّا امْرَأَتَهُ كانَتْ مِنَ الْغابِرِينَ» و اصل آن من القانتات و الغابرات است امّا به حكم تغليب انثی مذكّر به حساب آمده است، و قوله تعالى: «بَلْ

أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» به تـاء خطـاب تغلیبـا آمـده است برای جانب انتم بر جانب قوم، و قیاس آن بود که به یاء غیبت می‌آمـد زیرا صفت قوم است، امّا عدول از آن نیکوست زیرا موصوف خبر است از ضمیر

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۴

مخـاطبین، یعنی انتم، مبتـدا؛ و قـوم، خـبر، که موصوف است و تجهلون صـفت آن است و قوله تعـالی: «قـالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزاؤُكُمْ جَزاءً مَوْفُوراً» در این‌جـا «فَمَنْ تَبِعَـكَ» اقتضـای غیبت می‌کنـد امّـا چون غـایب تبع مخـاطب است در عصیان و عقوبت. در لفـظ هم تبع آن واقع شـده و به جـای «جزاؤهم» جزاؤکم آمـده است و قوله تعـالی: «وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ» تغلیب غیر عاقل بر عاقل است به علّت کثرت آن و در آیه دیگر تغلیب به من است به علّت شـرف عاقـل بر غیر عاقـل، و قوله تعالی: «لَنُخْرِجَنَّكَ يا شُعَيْبُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنا» شـعیب در لتعودنّ به حکم تغلیب داخل شده و حال آن‌که اصلا در ملّت ایشان نبوده تا عود صدق کند.

و قوله تعالی: «فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ» در این‌جا تغلیبا از ملئکه حساب شـد، به دلیل اسـتثنا، زیرا میان ایشان بود، و از ایشان نبود.

و قوله تعالی: «يا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ» أی المشرق و المغرب.

و قوله تعـالی: «وَ لِكُلٍّ دَرَجاتٌ» أی للمؤمنین و الکافرین، درجات برای مؤمنین است و درکات برای کفّار، امّا تغلیبا برای هر دو درجات آمده است.

زرکشـی در برهـان گویـد: مجاز بودن تغلیب از آن جهت است که لفظ در ما وضع له اسـتعمال نشـده، مثلا قانتین که موضوع است برای ذکور موصوفین به این صـفت، وقـتی بر ذکور و انـاث اطلاـق شـد، اطلاـق بر غیر مـا وضع له است و همچنین دیگر مثالها.

۳۱- استعمال حروف جارّه در غیر معانی حقیقی آنها که در بخش معانی ادوات گفته شد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۵

۳۲- اسـتعمال صـیغه افعل در غیر معنی وجوب، صـیغه لا تفعل در غیر تحریم، ادوات اسـتفهام در غیر طلب تصوّر و تصدیق، و ادات تمنّی، ترجّی و نداء در غیر معانی خود که در باب انشا گفته شد.

۳۳- اعطای چیزی، معنی چیزی را، که آن را تضـمین گویند و در حروف، اسما و افعال جاری است، امّا در باب حروف معانی آنهـا گفته شـد امّا تضـمین افعال، آن‌جا که فعلی متضـمّن معنی دیگری است و در حقیقت معنی دو فعل در آن هست همچنان که فعلی متعـدّی شود به حرفی که عادتـا به آن تعـدّی می‌شود و نیازمنـد است که تأویـل شود به حرفی که عادتـا تعـدّی با آن انجام می‌شود، مانند قوله تعالی: «عَيْناً يَشْرَبُ بِها عِبادُ اللَّهِ» در این‌جا می‌دانیم که یشرب عادتا به من متعدّی می‌شود و تعدیه آن به یاء، یا بر تضـمن یشـرب است به معنی یروی و یلتذّ، یا تضـمین باء است، به معنی من. امّا محقّقون گویند: تضمین فعل اقرب است زیرا توسّع در افعال بیشتر است.

و در قوله تعالی: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ» رفث متعدّی به الی نمی‌شود مگر با تضمین معنی افضاء.

و در قوله تعـالی: «هَلْ لَكَ إِلى أَنْ تَزَكَّى» اصـلش فی ان تزکّی بوده است و قوله تعالی: «يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ» متعـدّی به عن شده زیرا متضمّن معنی عفو و صفح است.

امّا در اسـماء که اسـمی متضـمّن معنی اسم دیگر باشد تا افاده هر دو معنی بدهد، مانند قوله تعالی: «حَقِيقٌ عَلى أَنْ لا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» حقیق متضمّن معنی حریص است تا افاده دهد که او هم محقوق به قول حقّ است، هم حریص بر آن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۶

است، تضمین از آن جهت مجاز است که لفظ برای حقیقت و مجاز هر دو وضع نشده پس جمع میان آنها مجاز است.

مواردی که مجاز بودن آنها مورد اختلاف است

در مجاز بودن، شش مورد میان علمای فنّ اختلاف هست:

اوّل- حذف، مشهور آن است که مجاز است، امّا بعضی منکرند و گویند:

مجاز، استعمال لفظ است در غیر ما وضع له و حذف چنان نیست.

ابن عطیّه گفته است: حذف مضاف، عین مجاز و اکثر آن است امّا هر حذفی مجاز نیست.

قرافی گفته است: حذف بر چهار قسم است:

۱- آن‌که صحت لفظ و معنی در اسناد، متوقّف بر آن باشد، مانند: «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ» أی اهلها، زیرا اسناد سؤال به قریه روا نیست.

۲- آن‌که بدون آن صحیح باشد، امّا شرعا بر آن متوقف باشد، قوله تعالی:

«فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» أی فافطر فعدّة.

۳- آن‌که عادة متوقّف باشد، نه شرعا، قوله تعالی: «اضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ» أی فضربه فانفلق.

۴- آن‌که دلیلی غیر شرعی بر آن دلالت کند، قوله تعالی: «فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ» دلیل است که او از اثر سم اسب رسول، قبض کرده، این نه دلیل شرعی است و نه عادی.

و در این چهار قسم، مجازی جز قسم اوّل نیست.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۷

زنجانی در معیار گفته: تنها آن‌جا مجاز است که حکمی را تغییر دهد امّا آن جا که تغییر ندهد، مانند حذف خبر مبتدای معطوف بر جمله، مجاز نیست زیرا حکم باقی کلام را تغییر نمی‌دهد.

قزوینی گفته: هرجا اعراب کلمه را به حذف یا زیاده تغییر دهد، مجاز است، مانند: «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ»، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» امّا اگر حذف یا زیاده تغییری در اعراب ندهد، مانند: «أَوْ كَصَيِّبٍ»، «فَبِما رَحْمَةٍ» مجاز خوانده نمی‌شود.

دوّم- از موارد ما فیه الاختلاف، تأکید است، بعضی گفته‌اند: مجاز است زیرا افاده نمی‌دهد مگر آنچه را اوّل افاده داده است و صحیح آن است که حقیقت است.

طرطوشی گوید: اگر تأکید به همان لفظ اوّل بود، مانند: عجّل عجّل آیا جایز است که دوّمی مجاز باشد، اگر جایز است، در اوّلی هم جایز است زیرا هر دو در لفظ واحدند، و اگر حمل اوّل بر مجاز باطل بود، حمل ثانی بر مجاز نیز باطل است زیرا مانند اوّل است.

سوّم- تشبیه است، گروهی آن را مجاز می‌شمارند، امّا صحیح آن است که حقیقت است.

زنجانی در معیار گوید: زیرا تشبیه معنی‌ای است از معانی، و الفاظی دارد که وضعا بر آن دلالت می‌کنند و در آن نقل لفظی از موضوع له خودش نیست.

شیخ عزّ الدین گفته است: اگر تشبیه به حرف بود، حقیقت است؛ و اگر به حذف بود، مجاز است، بنابر آن‌که حذف مجاز باشد.

چهارم- کنایه است، و در آن چهار مذهب است:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۸

۱- آن‌که حقیقت است، ابن عبد السّلام گوید: ظاهر چنین است زیرا در ما وضع له استعمال شده و به آن اراده غیر گردیده است.

۲- آن‌که مجاز است.

۳- آن‌که نه حقیقت است و نه مجاز و رأی صاحب تلخیص چنین است زیرا اراده معنی حقیقی و مجازی را با هم مردود می‌داند.

۴- که اختیار شیخ تقیّ الدّین سبکی است، آن است که اگر لفظ در معنی ما وضع له استعمال شد و مراد از آن لازم معنایش بود حقیقت است و اگر معنی ما وضع له مراد نبود امّا تعبیر از لازم به ملزوم شد مجاز است زیرا در غیر ما وضع له استعمال شده است و حاصل مطلب آن است که وقتی حقیقت است که لفظ در ما وضع له استعمال شده باشد امّا اراده غیر ما وضع له از آن شده باشد و مجاز آن است که اراده غیر ما وضع له از آن شده باشد، هم از حیث استعمال و هم از حیث افاده.

پنجم: تقدیم و تأخیر، بعضی آن را از باب مجاز دانسته‌اند، زیرا تقدیم ما حقّه التّأخیر، مانند مفعول، و تأخیر ما حقّه التّقدیم مانند فاعل، نقل هر یکی است از مرتبه خودش.

در برهان گوید: صحیح آن است که مجاز نیست زیرا مجاز نقل ما وضع له است به غیر ما وضع له.

ششم: التفات، شیخ بهاء الدّین سبکی گوید: ندیده‌ام که کسی متعرّض این مطلب شده باشد و به نظر من آن حقیقت در جایی که تجرید با آن نباشد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۱۹

مواردی که هم حقیقت بر آن اطلاق می‌شود هم مجاز

موضوعات شرعیّه، مانند: صلوة و زکوة و حجّ با ملاحظه شرع، حقیقتند و با ملاحظه لغت، مجازند؛ و همچنین اصطلاحات همه علوم و فنون.

واسطه میان حقیقت و مجاز

گفته‌اند: در سه مورد است:

۱- لفظ قبل از استعمال، و آن در قرآن مفقود است و ممکن است اوایل سور را از آن بشماریم بنابر آن‌که اشاره‌اند به حروفی که کلام از آنها ساخته می‌شود.

۲- اعلامند.

۳- لفظ مستعمل در مشاکله است، کقوله تعالی: «وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ»، «وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها» بعضی گویند: این موارد واسطه‌اند میان حقیقت و مجاز، حقیقت نیستند چون برای مورد استعمال، وضع نشده‌اند و مجاز نیستند زیرا علاقه معتبره‌ای در کار نیست امّا ممکن است به علاقه مصاحبه مجاز باشند.

خاتمه

بعضی مجاز در مجازی هم شمرده‌اند، و آن چنان است که مجازی که از حقیقت گرفته می‌شود به نوبه خود حقیقت به حساب آید نسبت به مجاز دیگر، آنگاه از آن مجاز دیگر گرفته می‌شود به واسطه علاقه‌ای که فیما بین موجود باشد، کقوله تعالی: «وَ لٰكِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرًّا» که مجاز در مجاز است زیرا از وطی مجاز

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۲۰

گرفته شده به سرّ، زیرا عملی است که سرّا انجام می گیرد و از آن مجاز گرفته شده از عقد، زیرا عقد، سبب آن است، مصحّح در مجاز اوّل علاقه ملازمه است و در دوّم علاقه سببیّت. و معنی آن لا تواعدوهنّ عقد نکاح است.

و همچنین قوله تعالی: «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» زیرا قول «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» خود مجاز است از تصدیق قلبی به مدلول کلمه توحید، و علاقه آن سببیت است زیرا توحید لسان، مسبّب از توحید جنان است و تعبیر به «لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» از وحدانیّت، از باب مجاز تعبیر به قول است از مقول فیه.

ابن سیده قوله تعالی: «قَدْ أَنْزَلْنا عَلَيْكُمْ لِباساً» را از این باب قرار داده زیرا آنچه بر ایشان نازل شده نفس لباس نیست بلکه باران است که نبات را می‌رویاند که از آن می‌ریسند، می‌بافند، می‌دوزند و می‌پوشند.

آنچه در قرآن لفظا موصول و معنی مفصول است

اشاره

یکی از اصول مهمّ وقف و ابتدا، موردی است که جمله از حیث لفظ با سابق خود موصول است، امّا از حیث معنی از آن جدایی دارد.

در زبان عرب و زبانهای دیگر چه‌بسا جملاتی ردیف و متعاقب است در صورتی که از حیث معنی از هم جدایی دارند و گاهی آن جدایی به حدّی است که اگر دانسته نشود، فهم سخن دشوار و احیانا وارونه می گردد، و باید از مقتضای کلام، محلّ وقف و ابتدا را دانست.

اینک نمونه‌هایی از آن در قرآن مجید: قرآن ثقل اکبر متن ۳۲۰ آنچه در قرآن لفظا موصول و معنی مفصول است ..... ص : ۳۲۰

در قصّه یوسف و اقرار زلیخا به گناه خود، قوله تعالی: «قالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۲۱

الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ذلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَ أَنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخائِنِينَ» ظاهر سیاق آیه چنان است که «ذلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ» دنباله «أَنَا راوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ» و قول امرأة العزيز است درصورتی که نمی‌تواند چنین باشد «لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ» گفته یوسف است، امّا بعضی از مفسّرین گفته‌اند که قول زلیخاست و هیچ اشکالی ندارد و نیز با سیاق أنسب است، گوید: اقرار من به گناه برای آن است که یوسف بداند در غیاب او، به او خیانت نکرده‌ام و هرچند در حضور به او تهمت زدم.

۲- قوله تعالی: «قالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوها وَ جَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِها أَذِلَّةً وَ كَذلِكَ يَفْعَلُونَ» ظاهرا چنان است که «وَ كَذلِكَ يَفْعَلُونَ» دنباله قول بلقيس است که «إِنَّ الْمُلُوكَ» باشد درصورتی‌که قول خداوند است و تأییدی برای قول بلقیس امّا در این‌جا هم اشکالی ندارد که قول بلقیس باشد.

۳- قوله تعالی: «قالُوا يا وَيْلَنا مَنْ بَعَثَنا مِنْ مَرْقَدِنا هذا ما وَعَدَ الرَّحْمنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» ظاهر آن است که «هذا ما وَعَدَ الرَّحْمنُ» قول کفّار و دنباله «يا وَيْلَنا» باشد درصورتی که گفته ملئکه یا مؤمنان است امّا در این‌جا هم کما مرّ.

۴- قوله تعالی: «قالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هذا لَساحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَما ذا تَأْمُرُونَ» بنابر آن‌که «فَما ذا تَأْمُرُونَ» را مقول ملأ دانسته باشیم و خطاب «أَنْ يُخْرِجَكُمْ» به صیغه جمع به فرعون برای تعظیم، یا مقول ملأ و اشراف بعضی برای بعضی دیگر از باب مشورت؛ و منافاتی ندارد که مقول اشراف باشد برای قوم و دنباله «إِنَّ هذا لَساحِرٌ عَلِيمٌ» باشد در این‌جا انسب به سیاق آن است که قول ملأ باشد، امّا بعضی آن را قول فرعون می‌دانند و به‌هرحال

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۲۲

در این‌جا هم نمی‌توان قطع و یقین داشت که قول فرعون است و مفصول.

۵- قوله تعالی: «وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكافِرِينَ كانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِيناً».

در این آیه هم گفتگو بسیار است که آیا از باب موصول اللّفظ است و جمله «إِنْ خِفْتُمْ» مفصول المعنی است یا چنان نیست، و قصر صلات مشروط به خوف است که در کتب فقه، مفصّل آمده است و به‌هرصورت در این‌جا هم نمی‌توان به طور قطع و یقین، مورد را از این نمونه دانست.

توضیح: امامیّه خوف را شرط صلاة قصر مسافر نمی‌دانند

بلکه سفر و خوف را دو شرط جداگانه برای قصر صلاة می‌دانند که با وجود هریک از آنها به تنهایی نماز قصر می‌شود و بنابر قول ایشان مفصول المعنی است.

۶- قوله تعالی: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها فَلَمَّا تَغَشَّاها حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُما لَئِنْ آتَيْتَنا صالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فِيما آتاهُما فَتَعالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ».

بنابر آن‌که مراد از نفس واحده و زوجش آدم و حوّا باشند (مستندا به حدیث احمد و ترمذی و حاکم) جمله «آتاهُما» موصول اللّفظ امّا مفصول المعنی است زیرا نمی‌توان نسبت شرک به آدم داد که پیغمبر است و پیغمبران چه قبل از پیغمبری و چه بعد از آن معصوم از شرکند اجماعا، بنابراین، آیه اوّل درباره تعهّد

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۲۳

آدم و حوّا است که به عهد خود وفا کرده‌اند و هرچند بیان آن محذوف است، و آیه دوّم و ضمیر «آتاهُما» و «جَعَلا» راجع است به زوجین از بنی آدم که اکثرا کافر و مشرکند.

امّا هیچ اشکالی ندارد که مراد از نفس واحده و زوج، مطلق أبوین افراد مخاطب به خطاب «خَلَقَكُمْ» باشد، و این عهد، نقض و اشراک درباره غالب ایشان صادق باشد، مانند قوله تعالی: «فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ» و این حالت به‌طور عموم در بنی آدم هست که هنگام اضطرار به توحید و پس از رهایی به شرک و فراموشی می‌گرایند. بنابراین هر دو آیه، موصول اللّفظ و موصول المعنی هستند و الزامی به این تقدیر و اضمار خلاف اصل نیست.

و اگر گویند: چرا نگفت فتعالی اللّه عمّا یشرکان به مناسبت تثنیه زوجین؟

گوییم: مراد جمیع أبوین است، و ضـمیر جمع در یشـرکون راجع است به مجموع و همه جفتهایی که از نفس واحده و زوجش تشکیل می‌گردد.

۷- قوله تعـالی: «هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَيْکَ الْکِتـابَ مِنْهُ آیـاتٌ مُحْکَمـاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ».

در این آیه، بعضـی واو «وَ الرَّاسِخُونَ» را استیناف گرفته و آن را از امثله مفصول المعنی به حساب آورده‌اند امّا همچنان که در کتاب قانون تفسیر بخش محکم و متشابه گفته‌ایم اصحّ آن است که واو در «وَ الرَّاسِخُونَ» عاطفه است و آیه

هم موصول اللّفظ است هم موصول المعنی.

این بود بخشـی از نمونه‌هـای موصول اللّفـظ مفصول المعنی در قرآن مجیـد امّـا دیـدیم که در هیـچ‌یک از آنها الزامی به قبول مفصول بودن معنی نبود و چه‌بسا مواردی را می‌توان یافت که این الزام موجود باشد و برخورد نکرده باشیم.

تقدیم و تأخیر در الفاظ و جملات قرآن

مقدّم و مؤخّر قرآن مجید، بر دو قسم است:

اوّل- آن‌که در وضع موجود معنی آن به حسب ظاهر مشـکل باشد امّا چون مقدّم و مؤخر آن دانسـته شد واضح گردد، بعضـی از علما قسمتی از این‌گونه موارد را یاد کرده‌اند از آن جمله:

ابن ابی قتاده در قوله تعالی: «فَلا تُعْجِبْکَ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ إِنَّما یُرِیـدُ اللَّهُ لِیُعَذِّبَهُمْ بِها فِی الْحَیاةِ الدُّنْیا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُـهُمْ وَ هُمْ کـافِرُونَ»، گفته: این مورد از بـاب تقـدیم و تـأخیر است و چنین است: (فلاـ تعجبـک اموالهم و لا اولادهم فی الحیاة الـدّنیا انّما یرید اللّه لیعذّبهم بها فی الآخرة).

امّا این قول مردود است به:

۱- خلاف اصل بودن و مجاز بودن به قول کسانی که تقدیم و تأخیر را از انواع مجاز می‌دانند.

۲- عـدم غموض در وضع موجود کلاـم، زیرا «لِیُعَـذِّبَهُمْ بِها فِی الْحَیاةِ الـدُّنْیا» معنی آن واضـح است از آن‌که مالـداران و فرزند بسیار داران همیشه از یک نوع

دغـدغه خـاطر رنـج می‌برنـد و هیـچ‌گـاه آسایش مطلوب را ندارنـد و نیز از توحیـد و اخلاق نیک دورتر از دیگراننـد «وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ کافِرُونَ» دلیل آن است که کثرت مال و اولاد غالبا مایه بدعاقبتی و شرک هنگام مرگ است.

۳- آن‌که تقدیر جمله‌ای در آن هست که در قرآن نیست و آن فی الآخرة است که گفته «لیعذّبهم فی الآخرة» و مشـمول قانون از کجا آورده‌ای می‌باشد.

امّـا موردی که قابـل قبول است در قوله تعـالی: «الْحَمْـدُ لِلَّهِ الَّذِی أَنْزَلَ عَلی عَبْـدِهِ الْکِتـابَ وَ لَمْ یَجْعَـلْ لَهُ عِوَجـاً قَیِّمـاً» است که هرچند غموضی در آن نیست امّا می‌توان قبول کرد که از این مورد است، یعنی «أَنْزَلَ عَلی عَبْدِهِ الْکِتابَ وَ لَمْ یَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً».

و از قتاده در قوله تعالی: «إِنِّی مُتَوَفِّیکَ وَ رافِعُکَ إِلَيَّ» نقل شده است «انّی رافعک الیّ و متوفّیک».

و از عکرمه در قوله تعالى: «لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ بِما نَسُوا يَوْمَ الْحِسابِ» نقل شده است که «لهم عذاب شديد يوم الحساب بما نسوا».
و از ابن زيد در قوله تعالى: «وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلَّا قَلِيلًا» که از باب تقديم و تأخير است و الّا قليلا مستثنى است از «أَذاعُوا بِهِ» در آيه «وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلَّا قَلِيلًا» زيرا اذاعه، کثير است و استثنا از کثير مى‌شود، يعنى اذاعوا به الّا قليلا منهم.
بعضى گفته‌اند: تقديم و تأخير در آن هست امّا استثنا از «يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»

است، يعنى «لعلمه الّذين يستنبطونه منهم الّا قليلا».
و جمعى عقيده دارند که تقديم و تأخيرى در کار نيست و معنى چنين است:
«لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلَّا قَلِيلًا» منكم كما فى الامم السّابقه و اين اقرب است.
و در قوله تعالى: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ».
از ابن عبّاس نقل مى‌کنند که گفته است: در اين آيه تقديم و تأخير هست و «جهرة» صفت «قلتم» است يعنى و اذ قلتم جهرة يا موسى امّا در تفسير ديگر که جهرة را صفت رؤيت مى‌داند أى علانية و عيانا و تقديم و تأخيرى در آن قايل نيست رجحان هست.
و در آيه «وَ إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيها وَ اللَّهُ مُخْرِجٌ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» که معنى بر آيات متقدّم مقدّمند و آن آيات که درباره سؤال بنى اسرائيل از موسى در باره احكام ذبح بقره‌اند، بر آيات قتل مقدّمند و اين از باب تقديم و تأخير در وضع آيات است که براى حكم و علل آن كتابها نوشته شده است، و قوله تعالى: «أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ» که من اتّخذ هويه الهه بوده و تقديم مفعول ثانى بر اوّل براى شدت عنايت است، و قوله تعالى: «فَجَعَلَهُ غُثاءً أَحْوى» بنابر تفسير «احوى» به اخضر و صفت بودن آن براى «مرعى» أى اخرجه احوى فجعله غثاء، و تأخير احوى براى رعايت فواصل است.
و قوله تعالى: «وَ غَرابِيبُ سُودٌ» و اصل آن سود غرابيب است زيرا غربيب به معنى شديد السّواد است.
و قوله تعالى: «فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْناها» که اصل فبشّرناها فضحكت بوده است.

دوّم، از اقسام مقدّم و مؤخر قرآن آن است که معنى آن مشكل نباشد امّا تقديم و تأخير براى افاده مخصوصى باشد.
شمس الدّين صانع كتابى دراين‌باره تأليف كرده است به نام المقدّمة فى سرّ الالفاظ المقدمة و در آنجا گويد: حكمت مشهور در علّت تقديم، مهمّ بودن است چنان که سيبويه در كتاب خود گفته آنچه بيانش اهمّ است مقدّم مى‌سازند، امّا اين حكمتى اجمالى است و تفصيل اسباب تقديم و اسرار آن در قرآن مجيد آنچه من دريافته‌ام ده چيز است:
۱- تبرّك، مانند تقديم نام خداوند: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ»، «وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ».
۲- تعظيم، قوله تعالى: «وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ»، «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ».
۳- تشريف، «الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِماتِ»، «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ»، «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ»، «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ»، سمع از بصر اشرف است زيرا تفهيم و تفهّم با آن بيشتر به عمل مى‌آيد. «وَ إِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ»، «وَ السَّابِقُونَ

الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ».
البتّه در اين مورد استثنا هست به علل معلوم، مانند: «تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ» و علّت اولويّت انعام، أكل زرع است و مانند: «وَ جَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَ جَعَلَ الشَّمْسَ سِراجاً» براى مراعات فواصل.
۴- مناسبت، قوله تعالى: «وَ لَكُمْ فِيها جَمالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ» چون زيبايى آنها وقت بازگشت از چراگاه بهتر است، قوله تعالى: «وَ الَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۲۸

لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا» زيرا اسراف اقرب است به انفاق كه ممدوح است و قوله تعالى: «يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً»، «وَ كُلًّا آتَيْنا حُكْماً وَ عِلْماً» زيرا به سياق آيه، در اوّل آن «إِذْ يَحْكُمانِ فِي الْحَرْثِ» انسب است.
و همچنين در جايى كه مدلول الفاظ خود مقدّم و مؤخّر باشد، قوله تعالى:
«هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ»، «وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَ لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ»، «لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ»، «ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ»، «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ»، و «لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولى وَ الْآخِرَةِ» امّا قوله تعالى: «فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَ الْأُولى»، «جَمَعْناكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ» براى رعايت فواصل است.
۵- براى سفارش و ترغيب و دورى از تهاون، مانند: تقديم وصيّت بر دين، قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَوْ دَيْنٍ» با آنكه شرعا اداى دين مقدّم بر وصيّت است.
۶- سابق بودن يا در زمان است به اعتبار ايجاد، مانند: تقديم ليل بر نهار، ظلمات بر نور، آدم بر نوح و ملئكه بر بشر، قوله تعالى: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلًا وَ مِنَ النَّاسِ» يا به اعتبار انزال است، كقوله: «صُحُفِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى»، در اين‌جا هم سبق زمانى و هم رعايت فواصل است.
يا به اعتبار وجود و تكليف است، قوله تعالى: «ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا»، «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ»، «إِنَّ الصَّفا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ» يا سبق ذاتى است، قوله تعالى: «مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ»، «ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ» امّا تقديم مثنى، در قوله تعالى: «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنى وَ فُرادى» براى ترغيب در جماعت است.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۲۹

۷- سببيّت، مانند تقديم عزيز بر حكيم، لانّه عزّ فحكم و تقديم عليم بر حكيم زيرا اتقان ناشى از علم است «يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»، «لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ» زيرا سبب اثم، افك است «يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» لانّ البصر داعية الى الفرج.
۸- بسيارى و كثرت، كقوله تعالى: «فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» «فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ»، «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ»، «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي»، و در حديث قدسى: «سبقت رحمتى غضبى»، «إِنَّ مِنْ أَزْواجِكُمْ وَ أَوْلادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ» «أَنَّما أَمْوالُكُمْ وَ أَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ».
۹- ترقّى از پائين به بالا، قوله تعالى: «أَ لَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِها أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِها».
۱۰- تدلّى از بالا به پائين، قوله تعالى: «لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ»، «لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً» «لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لَا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ».
و برخى علل ديگر، مانند: اعجب بودن، رعايت فواصل، افاده حصر براى اختصاص، تفنّن در اساليب بيان و امثال آنها.

امثال قرآن

یکی از مهمّات در فهم قرآن، فهم امثال وارده در قرآن و تدبّر در آنهاست، باید قطع و یقین داشت که همه اجزای قرآن سزاوار تدبّر، موشکافی و استقصای در تحقیق است و از آن جمله، مثالهای وارد در قرآن تا آن‌جا که خداوند متعال بر ما

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۳۰

منّت گذارد و فرمود: «وَ ضَرَبْنا لَكُمُ الْأَمْثالَ» و آن را مایه و پایه فهم و تذكّر قرار داده و فرموده است: «وَ لَقَدْ ضَرَبْنا لِلنَّاسِ فِي هذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» و تعقل مثل را از غیر عالم، نفی فرمود، قوله تعالی: «وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ».

و این هشداری مهمّ است: آیا تعقّل مثل چه مقدّماتی دارد که جز علما آن را درک نمی‌کنند؟.

مثل برای تقریب مراد به عقل، و تصویر مراد به صورتی محسوس است، زیرا تصویر اشخاص در ذهن ثابت‌تر است و برای فهم مراد، حواسّ ظاهر نیز به کار می‌افتد.

در حقیقت مثل زدن برای تشبیه خفی به جلی و شاهد به غایب است.

بیهقی از پیغمبر اکرم نقل می‌کند که فرمود:

«انّ القرآن نزل علی خمسة اوجه: حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال؛ فاعملوا بالحلال و اجتنبوا الحرام و اتّبعوا المحکم و آمنوا بالمتشابه و اعتبروا بالامثال».

شافعی، علم به امثال قرآن را برای مجتهد واجب دانسته است.

زرکشی در برهان گوید: از حکمتهای امثال، تعلیم بیان است که از خصایص شریعت مقدّسه اسلام است.

زمخشری گفته: مثل می‌آورند تا معنی کشف گردد پس اگر ممثّل له، عظیم باشد ممثّل به، هم عظیم خواهد بود و اگر حقیر باشد حقیر.

اثر مثل در بیان دلیل و جایگزینی آن قابل انکار نیست، کتابهای آسمانی ویژه

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۳۱

قرآن مجید و کلام انبیا ویژه پیغمبر اسلام سرشار از امثال است، امثله قرآن بر دو قسم است:

اوّل: مثالهای ظاهری که به آن تصریح شده است، کقوله تعالی: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ ... أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ فِيهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ يَكادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ كُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَ إِذا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قامُوا وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

در این آیات مبارک، دو مثال برای منافقین آورده شده است یکی به آتش و دیگری به باران و هر دو مثال مرکّبند و ممثّل به، وضع کلّی ترکیبی آنهاست، در مثال اوّل آمده است که منافقان مانند کسی هستند که در تلاش افروختن آتش است، آتش او ضعیف است و به ندرت پیرامون او را روشن می‌کند و آنگاه که اندک روشن ساخت، ناگهان خداوند نور ایشان را خاموش و تباه می‌کند و ایشان را سرگردان و نابینا در ظلماتی تودرتو رها می‌سازد.

حال، اوّل در ممثّل به دقّت کنیم و ترکیب آن را دریابیم، شخصی را مجسّم کنیم که در تلاش روشن کردن آتشی است و چون کلمه استوقد به جای اوقد به کار رفته است می‌دانیم که وسیله‌اش ناچیز و نتیجه کارش ناچیز و شعاع عملش ناچیز و

خودش هم به ناچیز بودن کارش آگاه است زیرا همیشه بیم و ضعفی ملازم نفس اوست، درنگ آن روشنایی ناچیز هم ناچیز است، هنوز جایی را ندیده و کاری انجام نداده، نورش خاموش می‌شود و خودش حیران، در تاریکی‌های سختی فرو می‌رود

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۳۲

که یکی از آن ظلمات تودرتو سرگردانی و نومیدی اوست که نابینایی چشم را شدیدتر می‌کند، این است مجملی از ترسیم و تصویر ممثّل به، امّا ممثّل له، که حال منافقین است نیّت پلید و ناچیز آنهاست در کارشکنی به وسایلی ناچیز از ریاکاری و سخن‌چینی و شایعه‌پراکنی و درحالی‌که می‌دانند ابزار کارشان ناچیز است تا اندکی ضعف در جانب مؤمنین گمان بردند امیدوار می‌شوند که عمل ایشان مؤثّر است امّا به زودی ظلمتی که ناشی از ضعف کید ایشان است ایشان را فرا می‌گیرد و سرگردان می‌شوند. و از این نوع مثالهای مصرّح به، در قرآن مجید بسیار است که باید برای فهم آنها از کتب تفسیری که در علوم بیانی قرآن تحقیق دارند مراجعه نمود و نیز از تدبّر استمداد کرد.

دوّم، از اقسام امثله قرآن، امثله کامنه است که هرچند صریح نیست امّا امثالی از آن استنباط می‌شود، مثلا خیر الامور اوساطها از آیات زیر:

«لا فارِضٌ وَ لا بِكْرٌ عَوانٌ بَيْنَ ذلِكَ»، «وَ الَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً»، «وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ».

و قوله تعالى: «وَ لا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ وَ لا تُخافِتْ بِها وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذلِكَ سَبِيلًا».

و برای مثل من جهل شيئا عاداه، قوله تعالى: «بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ»، «وَ إِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هذا إِفْكٌ قَدِيمٌ».

و برای مثل اتقّ شرّ من احسنت اليه، قوله تعالى: «وَ ما نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْناهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ».

و برای ليس الخبر كالعيان، قوله تعالى: «أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَ لكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۳۳

و برای فی الحركات البركات، قوله تعالى: «وَ مَنْ يُهاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُراغَماً كَثِيراً وَ سَعَةً».

و برای كما تدين تدان، قوله تعالى: «مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ».

و برای لا يلدغ المؤمن من جحر مرّتين، قوله تعالى: «هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَما أَمِنْتُكُمْ عَلى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ».

و برای من اعان ظالما سلّطه اللّه عليه، قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلى عَذابِ السَّعِيرِ».

و برای لا تلد الحيّة الّا الحيّة، قوله تعالى: «وَ لا يَلِدُوا إِلَّا فاجِراً كَفَّاراً».

و برای للحيطان آذان، قوله تعالى: «وَ فِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ».

و برای الجاهل مرزوق و العالم محروم، قوله تعالى: «مَنْ كانَ فِي الضَّلالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمنُ مَدًّا».

و برای الحلال لا يأتيك إلّا قوتا و الحرام لا يأتيك الّا جزافا، قوله تعالى:

«إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَ يَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ».

فايده: جعفر بن شمس الخلافه در كتاب آداب، باب مخصوصى برای الفاظى از قرآن كه جارى مجراى مثلند باز كرده است و اين نوع از بديع، ارسال المثل نام دارد و از آن جمله:

۱- «لَيْسَ لَها مِنْ دُونِ اللَّهِ كاشِفَةٌ».

۲- «لَنْ تَنالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ».

۳- «الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ».

۴- «وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ».

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۳۴

۵- «ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ يَداكَ».

۶- «قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ».

۷- «أَ لَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ».

۸- «وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ».

۹- «لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ».

۱۰- «وَ لا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ».

۱۱- «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ».

۱۲- «وَ عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ».

۱۳- «كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ».

۱۴- «ما عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ».

۱۵- «ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ».

۱۶- «هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ».

۱۷- «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً».

۱۸- «آلْآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ».

۱۹- «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَ قُلُوبُهُمْ شَتَّى».

۲۰- «وَ لا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ».

۲۱- «كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ».

۲۲- «وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْراً لَأَسْمَعَهُمْ».

۲۳- «وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ الشَّكُورُ».

۲۴- «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها».

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۳۵

۲۵- «لا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَ الطَّيِّبُ».

۲۶- «ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ».

۲۷- «ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ الْمَطْلُوبُ».

۲۸- «لِمِثْلِ هذا فَلْيَعْمَلِ الْعامِلُونَ».

۲۹- «وَ قَلِيلٌ ما هُمْ».

۳۰- «فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ».

و چه‌بسا الفاظ ديگرى باشد، چون قرآن مجيد بحر عميق لا ينفد است و عجايب آن به احصا درنمى‌آيد.

و اين بخش نمونه بسيار اندكى بود از آنچه علماى تفسير و بيان، از قرآن مجيد دريافت نموده و انگشتى از دريا تر ساخته‌اند.

طالبين، به كتابهاى البرهان زركشى، الاتقان سيوطى، دلائل الاعجاز جرجانى، اعجاز القرآن رمّانى، خطابى و باقلانى، كشّاف

زمخشری و امثال آنها که نمونه عنایت و تلاش علمای اسلام- شکر اللّه مساعیهم- می‌باشند رجوع فرمایند و نیز از اخلاص و تدبّر خود استمداد نمایند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۳۷

بخش سوم مسائل متفرقه

اشاره

و التمسوا عجائبه

برای دریافت شگفتیهای قرآن تلاش کنید

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۳۹

غیر از آنچه تابه‌حال گفتیم، مسایل پراکنده‌ای در علوم القرآن هست که دانستن آنها بر مفسّر واجب است زیرا در فهم قرآن و مراد اللّه، دخیلند و ما آنها را به نام قواعدی در تفسیر می‌نامیم و به‌طور اجمال از آنها یاد می‌کنیم.

قاعده اوّل در احکام ضمایر

اشاره

ابن انباری درباره ضمایر واقع در قرآن دو مجلّد پرداخته است.

اصل وضع ضمیر برای اختصار است و به همین جهت ضمیر هم در قوله تعالی: «أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظِيماً» متعاقب قوله تعالی: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِماتِ وَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ» الآیه، در سوره احزاب جایگزین نیست کلمه است اگر به آنها تصریح می‌شد.

تا زمانی که ممکن است ضمیر متّصل آورد، منفصل آورده نمی‌شود، و جاهایی که آوردن ضمیر متّصل متعذّر است عبارتند از:

۱- در ابتدا، مانند قوله تعالی: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ».

۲- بعد از الّا، قوله تعالی: «أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۴۰

تنبیه: ضمیر ناچار باید مرجعی داشته باشد

اشاره

که به آن عود کند و باید آن مرجع ملفوظ، مطابق و سابق باشد، مانند قوله تعالی: «وَ نادى نُوحٌ ابْنَهُ»، «وَ عَصى آدَمُ رَبَّهُ»، «إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها» یا متضمّن باشد معنایی را که آن معنی مرجع باشد، کقوله تعالی: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى» که عاید است به عدل که اعدلوا متضمّن آن است.

و قوله تعالی: «وَ إِذا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ» أی من المقسوم زیرا قسمت بر آن دلالت

می‌کند یا به التزام دلالت کند بر مرجع، قوله تعالی: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ» که فعل عفی التزاما دلالت دارد بر فاعل آن‌که عافی باشد و همان مرجع ضمیر است و نیز قوله تعالی: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» أی انزلنا القرآن، زیرا انزال التزاما بر آن دلالت دارد.

گاهی مرجع ضمیر متأخّر است لفظا نه رتبة و مطابق است، قوله تعالی:

«فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسى»، «وَ لا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ»، «فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ». و گاهی رتبة هم متأخّر است و آن در مورد ضمیر شأن و قصّه، نعم و بئس و تنازع می‌باشد. گاهی متأخّر است و به دلالت التزام بر آن دلالت می‌کند، قوله تعالی: «فَلَوْ لا إِذا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ»، «كَلَّا إِذا بَلَغَتِ التَّراقِيَ» ضمیر بلغت مقدّم شده بر مرجع خود که روح یا نفس است به دلالت التزام، زیرا روح است که در وقت سکرات موت به حلقوم می‌رسد و قوله تعالی: «حَتَّى تَوارَتْ

بِالْحِجابِ» أی الشّمس.

گاهی هم سیاق بر مرجع دلالت دارد و حذف آن اعتمادا بر فهم سامع است، قوله تعالی: «كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ» أی علی الارض، قوله تعالی: «ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دَابَّةٍ» و قوله تعالی: «وَ لِأَبَوَيْهِ» أی المیّت و حال آن‌که ذکری از او نشده است.

گاهی ضمیر عاید می‌شود به لفظ مذکور نه به معنی آن، کقوله تعالی: «وَ ما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ» أی عمر معمّر آخر.

و گاهی عاید می‌شود به بعض آنچه گفته شد، کقوله تعالی: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ» الی قوله «فَإِنْ كُنَّ نِساءً» و قوله «وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» بعد از قوله تعالی: «وَ الْمُطَلَّقاتُ» زیرا آن خاصّ است به رجعیّات، درحالی‌که مرجع عام است در رجعیّات و غیر ایشان.

و گاهی به معنی عاید می‌شود، کقوله تعالی در آیه کلاله «فَإِنْ كانَتَا اثْنَتَيْنِ» درحالی‌که قبلا از مثنایی یاد نشد، تا به آن عاید گردد. اخفش گوید: چون لفظ کلاله بر واحد، اثنین و جمع اطلاق می‌شود، ضمیر راجع به آن را تثینه آورد حملا بر اطلاق کلاله، مانند: ضمیر جمع که برای من موصوله استعمال می‌شود حملا بر یکی از اطلاقات آن‌که جمع است.

گاهی عاید می‌شود بر لفظ چیزی و مراد جنس آن است به قول زمخشری، کقوله تعالی: «إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلى بِهِما» أی بجنس الفقیر و الغنیّ.

گاهی دو چیز ذکر می‌شود و ضمیر راجع به یکی از آنهاست که غالبا دوّمی آنهاست، کقوله تعالی: «وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ وَ إِنَّها لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخاشِعِينَ» که ضمیر راجع است به صلاة اگرچه گفته‌اند راجع است به استعانت

مفاد از «اسْتَعِينُوا» و قوله تعالی: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ» أی القمر زیرا قمر است که منازلش تقدیر شهور می‌کند.

و قوله تعالی: «وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ» أی یرضوهما و چون رضای رسول همان رضای خداوند است مفرد آمد.

گاهی ضمیر مثنّی است امّا راجع به یکی از آنهاست، مانند قوله تعالی:

«يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ» و حال آن‌که از بحر شیرین به عمل می‌آید بنا به قول قدما.

گاهی ضمیر به چیزی متّصل است امّا برای غیر آن است کقوله تعالی: «وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ» یعنی آدم و بعد از آن «ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ» یعنی ولده و آن را استخدام گویند.

و از آن است قوله تعالی: «لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ» بعد از آن آمده «قَدْ سَأَلَها قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ» أی اشياء اخر كه از لفظ اشياء سابق معلوم می‌شود.

گاهی ضمير عايد می‌شود بر ملابس مرجع خودش، كقوله تعالی: «إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحاها» أی ضحی يومها نه ضحی العشيّه زيرا عشيّه ضحی ندارد.

گاهی ضمير راجع می‌شود به غير مشاهد محسوس، كقوله تعالی: «إِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» مرجع امر است كه در ظرف قضا موجود نيست امّا چون در علم اللّه هست مانند مشاهد محسوس است.

قاعده: اصل آن است كه ضمير به اقرب مذكورات عايد شود و به همين جهت مفعول اوّل در قوله تعالی: «وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ» مؤخّر شده است تا ضمير به آن عايد گردد زيرا

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۴۳

نزديكتر است به ضمير يعنی: الشياطين يوحی بعضهم.

مگر آن‌جا كه مضاف و مضاف اليه باشند، كقوله تعالی: «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها» كه مرجع نعمت است زيرا مضاف است و مخبر عنه.

گاهی به مضاف اليه عايد می‌شود، كقوله تعالی: «لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلى إِلهِ مُوسى وَ إِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكاذِبِينَ» أی أظنّ موسی.

و اختلاف شده است در قوله تعالی: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ» بعضی آن را عايد به لحم دانسته‌اند و بعضی به خنزير، و بعضی آن را عايد به لحم الخنزير می‌دانند امّا شيخ طوسی در تبيان مرجع آن را ما تقدّم ذكره می‌داند زيرا ضمير مذكّر آمده و اين وجه احسن است.

قاعده: اگر در جايی چند ضمير بود، اصل آن است كه مرجع آنها واحد باشد تا باعث تشتّت فهم نگردد و به همين جهت است كه زمخشری بر آنكه در قوله تعالی: «أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ» ضمير را در اقذفيه اوّل عايد به موسی و در دوّم عايد به تابوت دانسته عيب گرفته است و آن را تنافری در قرآن می‌داند زيرا آن را از حدّ اعجاز خارج می‌كند.

همچنان‌كه در قوله تعالی: «لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ وَ تُوَقِّرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ» ضماير همه راجعند به اللّه، و مراد از تعزير، تعزير دين او و رسول اوست.

و گاهی هم از اين اصل خارج می‌شود، كقوله تعالی: «وَ لا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً» در اين‌جا ضمير فيهم عايد است به اصحاب كهف و ضمير منهم به يهود و همچنين قوله تعالی: «وَ لَمَّا جاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ وَ ضاقَ بِهِمْ ذَرْعاً» ابن عبّاس گفته: أی ساء ظنّا بقومه و ضاق ذرعا باضيافه.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۴۴

و در قوله تعالی: «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ» دوازده ضمير هست همه عايدند به رسول اللّه، مگر ضمير عليه در «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» كه عايد است به صاحبش، و همچنين ضمير جعل كه عايد است به اللّه تعالی.

امّا گفته زجّاج كه مرجع آن را هم، رسول اللّه می‌داند موافق اصل است زيرا همه مراجع ضماير در اين آيه رسول اللّه است و اين ضمير هم در وسط آنهاست نه در طرف، تا قابل قبول باشد.

گاهی ميان ضماير اختلاف هست برای عدم تنافر، كقوله تعالی: «مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ» به تناسب اثنا عشر در «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً» و بعد از آن قوله تعالی: «فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ» به صيغه جمع آمده است برای تناسب با اربعه.

تنبیه: ابن هشام گفته تا جایی که ممکن است بر غیر ضمیر شأن حمل شود،

بر آن نباید حمل شود و به همین جهت قول زمخشری را تضعیف کرده است که در قوله تعالی: «إِنَّهُ يَراكُمْ» گفته: اسم انّ ضمیر شأن است و اولی آن است که ضمیر باشد برای شیطان یعنی انّ الشّیطان یراکم و مؤیّد قول او قراءت و قبیله به نصب است و حال آن‌که بر ضمیر شأن، عطف نمی‌شود.

قاعده: غالبا بر جمع زنان، ضمیر عاید نمی‌شود مگر به صیغه جمع، خواه جمع قلّه باشد یا کثره، کقوله تعالی: «وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ»، «وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ».

به‌طور افراد هم آمده است قوله تعالی: «وَ أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ» و نگفت مطّهرات.

امّا در غیر عاقل، غالب آن است که در جمع کثره مفرد می‌آید و در جمع قلّه جمع و هر دو در قوله تعالی: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً» تا قوله تعالی:

«مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ» تا این‌جا به صیغه افراد برای شهور که جمع کثره است آمد، آنگاه در قوله تعالی: «فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ» جمع آمده برای اربعهٔ حرم که

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۴۷

جمع قلّه است.

فرّاء برای علّت آن، نکته ظریفی گفته و آن این است که؛ چون ممیّز جمع کثره که مازاد عشرهٔ و کمتر از آن است واحد است ضمیر را مفرد آورده و با جمع قلّه که عشره و کمتر از آن است، چون ممیّز جمع است ضمیر را هم جمع آورده است.

قاعده: اگر در مورد ضمیری مراعات لفظ و معنی با هم جمع شد باید ابتدا به لفظ نمود و طریق قرآن همین است، قوله تعالی: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ» مفرد آمد به اعتبار لفظ، آنگاه در قوله تعالی: «وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» جمع آمده به اعتبار معنی و همچنین قوله تعالی: «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنا عَلى قُلُوبِهِمْ»، «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا».

شیخ علم الدّین عراقی گوید: فقط یک مورد در قرآن هست که ابتدا رعایت معنی برای مطابقت ضمیر شده است و آن قوله تعالی: «وَ قالُوا ما فِي بُطُونِ هذِهِ الْأَنْعامِ خالِصَةٌ لِذُكُورِنا وَ مُحَرَّمٌ عَلى أَزْواجِنا» خالصهٔ را مؤنّث آورده حملا بر معنی ما آنگاه به مراعات لفظ مذکّر آورده و گفته: و محرّم.

ابن حاجب در امالی گفته است: هرگاه بر لفظ حمل شود جایز است بعد از آن حمل بر معنی، امّا اگر حمل بر معنی شود حمل بر لفظ بعد از آن ضعیف است زیرا معنی اقوی از لفظ است و رجوع به آن بعد از اعتبار به لفظ روا است، امّا بعد از اعتبار معنی که اقوی است، رجوع به لفظ، رجوع از اقوی به اضعف است در قوله تعالی: «وَ مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَ إِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ».

ابو حیّان در بحر محیط گوید: مرجع له در نقیّض له، من موصوله است

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۴۸

و ضمیر مفرد به اعتبار لفظ من است و در «وَ إِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ» هر دو ضمیر ظاهر هم راجعند به من به اعتبار معنی، و ضمیر مستتر یصدّون عاید است به شیطان، به اعتبار اهمیّت اغوای او، و نیز ملازم بودن با هر بدکاره شیطانی و جمع آمدن آن به اعتبار معنی است.

امّا ابن عطیّه ضمیر انّهم را عاید به شیطان می‌داند و همچنین ضمیر مستتر در یصدّون را و ضمیر ظاهر هم در یصدّون را عاید به

من می‌داند به اعتبار معنی، و شیخ طوسی در تبیان هم همین رأی را دارد.

و قسمت بعد از آن قوله تعالی: «حَتَّى إِذا جاءَنا» هم مرجعش من موصوله و افراد آن به اعتبار لفظ است.

ابن خالویه گفته است در کلام عرب رجوع به لفظ بعد از رجوع به معنی، یافت نمی‌شود مگر در یک‌جا که ابن مجاهد آن را استخراج نموده است و آن قوله تعالی: «وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صالِحاً يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ» که در افعال یؤمن، یعمل و یدخل مفرد آورده پس از آن در قوله خالدین جمع آورد، و در آخر در قوله: «قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقاً» مفرد آورد.

ضمیر منفصل

ضمیر منفصل در محلّ رفع است و از حیث تکلّم، خطاب، غیبت، حضور، افراد و جمع مطابق ما قبل است و بعد از مبتدا یا چیزی که اصل آن مبتدا است واقع می‌شود و گفته شده بعد از خبری که اسم است، واقع می‌شود، کقوله تعالی:

«وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»، «وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ»، «كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ»، «تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً»، «إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مالًا وَ وَلَداً»، «هؤُلاءِ بَناتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ».

و اخفش جایز دانسته است که میان حال و ذو الحال واقع شود و قراءت «هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» به نصب را از این باب شمرده است. جرجانی وقوع آن را قبل از

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۴۵

مضارع جایز شمرده است و قوله تعالی: «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَ يُعِيدُ» را از آن باب می‌داند و ابو البقاء «وَ مَكْرُ أُولئِكَ هُوَ يَبُورُ» را از جمله موارد قبلی می‌داند.

ضمیر فصل، محلّی از اعراب ندارد و سه فایده دارد:

اوّل- اعلام به اینکه ما بعد آن خبر است نه تابع.

دوّم- تأکید، و به همین جهت کوفیّون آن را دعامه نامیده‌اند زیرا کلام را استوار می‌کند و بعضی ابتناء بر این گفته‌اند: که میان ضمیر فصل و خودش جمع نمی‌شود پس نمی‌توان گفت: زید نفسه هو الفاضل.

سوّم- اختصاص، زمخشری گفته است هر سه در قوله تعالی: «وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» هست هم افاده می‌دهد که ما بعد آن خبر است نه صفت، هم تأکید می‌کند و هم افاده می‌دهد که مسند ثابت است برای مسند الیه لا غیر.

ضمیر شأن

ضمیر شأن و قصّه که ضمیر مجهول هم نامیده می‌شود.

ابن هشام در مغنی گوید: ضمیر شأن از پنج وجه، مخالف قیاس است:

۱- عاید شدن آن به ما بعدش لزوما، زیرا جایز نیست جمله مفسّره یا قسمتی از آن بر ضمیر شأن مقدّم شود.

۲- آن‌که مفسّره آن نمی‌آید مگر جمله.

۳- آن‌که تابعی به دنبال آن نمی‌آید، نه مؤکّد می‌شود، نه چیزی بر آن عطف می‌گردد و نه از آن بدل می‌آید.

۴- آن‌که عمل نمی‌کند در آن مگر ابتدا و ناسخش.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۴۶

۵- همیشه ملازم افراد است.

از مثالهای آن «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، «فَإِذا هِيَ شاخِصَةٌ أَبْصارُ الَّذِينَ كَفَرُوا»، «فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ».

و فایده آن دلالت بر تعظیم و تفخیم مخبر عنه است که اوّلا به‌طور مبهم ذکر می‌شود آنگاه تفسیر می گردد.

قاعده در تذکیر و تأنیث

تأنیث، بر دو قسم است: حقیقی و غیر حقیقی.

در تأنیث حقیقی، غالبا تاء از فعل آن حذف نمی‌شود مگر آن‌که فاصله‌ای باشد و هرچند فاصله بیشتر باشد حذف احسن است و اثبات تاء در تأنیث حقیقی اولی است مادامی که جمع نباشد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۴۹

امّا در غیر حقیقی، حذف با فصل احسن است، قوله تعالی: «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ»، «قَدْ كانَ لَكُمْ آيَةٌ» و اگر فصل زیاد شد حذف نیکوتر می‌شود، قوله تعالی: «وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ» امّا اثبات هم نیکو است، قوله تعالی: «وَ أَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ» و در سوره هود هر دو آمده است.

در اسمای اجناس دو وجه جایز است:

مذکّر بودن، حملا بر جنس و مؤنّث بودن حملا بر جماعة، كقوله تعالی:

«أَعْجازُ نَخْلٍ خاوِيَةٍ»، «أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ»، «إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا» و «تَشابَهَتْ» هم خوانده‌اند، «السَّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ»، «إِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ» «جاءَتْها رِيحٌ عاصِفٌ»، «وَ لِسُلَيْمانَ الرِّيحَ عاصِفَةً».

سؤال شده است که چه فرقی هست میان قوله تعالی: «فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ» و قوله تعالی: «فَرِيقاً هَدى وَ فَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ». و جواب داده‌اند به دو وجه:

اوّل- لفظی، به این‌که در دوّمی حروف فاصل زیاد است و حذف در آن احسن است.

دوّم- معنوی، به این‌که در قوله تعالی: «مَنْ حَقَّتْ» رجوع به جماعت است و آن لفظا مؤنّث است به دلیل قوله تعالی: «وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا» تا آن‌جا که «وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ» أی من تلك الامم و اگر می گفت و منهم من ضلّت، وجود تاء، متعیّن بود و چون دو کلام واحد و معنای آنها واحد است، اثبات تاء احسن است زیرا در معادل آن از حیث معنی نیز ثابت است.

امّا در قوله تعالی: «فَرِيقاً هَدى» فریق مذکّر است و اگر می گفت فریق ضلّوا

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۰

به غیر تاء بود «حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ» معنی در حکم آن است بنابراین بدون تاء آمد.

قاعده در تعریف و تنکیر

تنکیر اسبابی دارد به شرح زیر:

۱- اراده وحدت، قوله تعالی: «وَ جاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعى» أی رجل واحد و قوله تعالی: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكاءُ مُتَشاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَماً لِرَجُلٍ».

۲- اراده نوع، قوله تعالی: «هذا ذِكْرٌ» نوع من الذّكر، «عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ» أی نوع غریب من الغشاوة لا یتعاهده النّاس، «وَ لَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلى حَياةٍ» أی نوع منها.

گاهی در یک‌جا احتمال وحدت و نوعیّت هر دو می‌رود، کقوله تعالی: «وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ ماءٍ» أی کل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع الماء و کلّ فرد من افراد الدواب من فرد من افراد الماء.

۳- به قصد تعظیم، به این معنی که اعظم است از تعیین و تعریف، قوله تعالی:

«فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ» أی بحرب ایّ حرب، «وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ»، «وَ سَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ»، «سَلامٌ عَلى إِبْراهِيمَ».

۴- برای تکثیر، کقوله تعالی: «أَ إِنَّ لَنا لَأَجْراً» أی اجرا وافرا، که احتمال تعظیم و تکثیر هر دو می‌دهد، «وَ إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ»، أی رسل عظام ذو عدد کثیر.

۵- برای تحقیر و انحطاط شأن تا حدّی که شناخت او ممکن نیست، قوله

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۱

تعالی: «إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا» أی ظنّا حقیرا لا یعبأ به و قوله: «مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» أی من شیء حقیر مهین.

۶- تقلیل، قوله تعالی: «وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» أی رضوان قلیل منه تعالی اکبر من الجنّات، و زمخشری قوله تعالی: «سُبْحانَ الَّذِي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا» را از این باب شمرده است أی لیلا قلیلا أی بعض لیل.

و بر آن ایراد کرده‌اند که تقلیل، ردّ جنس است به فردی از افرادش نه تنقیص به جزئی از اجزایش، امّا در عروس الافراح از آن جواب داده‌اند به این‌که لیل حقیقت در جمیع لیله نیست بلکه بر اجزاء آن هم لیل اطلاق می‌شود.

سکّاکی، از جمله اسباب تنکیر را، قصد تجاهل می‌داند گویی که شخصش ناشناس است، کقوله تعالی: «هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ» که کفّار تجاهل می‌کنند گویی او را نمی‌شناسند.

بعضی دیگر، قصد عموم در سیاق نفی را از اسباب تنکیر شمرده‌اند، قوله تعالی: «لا رَيْبَ فِيهِ»، «فَلا رَفَثَ»، یا قصد عموم در سیاق شرط را، کقوله تعالی:

«وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ»، یا قصد عموم در سیاق امتنان را، کقوله تعالی: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً» از اسباب تنکیر دانسته‌اند.

امّا تعریف، برای آن نیز اسبابی هست:

۱- اضمار، زیرا مقام یا مقام تکلّم است یا خطاب یا غیبت و ضمیر در هر سه معرفه است.

۲- علمیّت، زیرا آن را به عینه در ذهن حاضر می‌کند برای سامع به اسمی که مختصّ اوست، قوله تعالی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۲

۳- تعظیم یا اهانت در مورد مقتضی، از مثال تعظیم ذکر یعقوب به لقب اسرائیل است زیرا به معنی صفوة اللّه است و از مثال اهانت، قوله تعالی: «تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ».

۴- تعریف به اشاره و احضار آن در ذهن برای تمییز کامل و محسوس، کقوله تعالی: «هذا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي ما ذا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ».

۵- برای تعریض به دیرفهمی سامع در حدّی که چیزی را نمی‌فهمد مگر به اشاره حسّی و همین آیه برای مثال صالح است.

در قریب به هذا اشاره می‌شود و در بعید به ذلک و اولئک، ماذا أی ما ذلک.

و به قصد تحقیر در قریب، کقوله تعالی: «أَ هذَا الَّذِی یَذْکُرُ آلِهَتَکَمْ»، «أَ هذَا الَّذِی بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا»، «ما ذا أَرادَ اللَّهُ بِهذا مَثَلًا»، «وَ ما هذِهِ الْحَیاةُ الدُّنْیا إِلَّا لَهْوٌ».

و برای قصد تعظیم به بعد منال و درجه، کقوله تعالی: «ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فِیهِ».

و برای تنبیه بعد از ذکر مشار الیه به اوصاف ما قبلش به این‌که سزاوار است، کقوله تعالی: «أُولئِکَ عَلی هُدیً مِنْ رَبِّهِمْ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

و به موصولیّه برای کراهت تصریح ذکر اسم آن یا از جهت پوشیدن بر او یا از جهت اهانت او که در این صورت به الّذی یا امثال آن از افعال یا اقوالی که از او سر زده به جای نامش گفته می‌شود، کقوله تعالی: «وَ الَّذِی قالَ لِوالِدَیْهِ أُفٍّ لَکُما»، «وَ راوَدَتْهُ الَّتِی هُوَ فِی بَیْتِها».

گاهی هم آوردن موصول برای افاده عموم است، کقوله تعالی: «إِنَّ الَّذِینَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا»، «وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا»، «إِنَّ الَّذِینَ

یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِینَ».

و برای اختصار، کقوله تعالی: «لا تَکُونُوا کَالَّذِینَ آذَوْا مُوسی فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قالُوا» زیرا اگر نامهای ایشان را ذکر می‌کرد، به درازا می‌کشید و گمان نرود برای عموم است زیرا همه بنی اسرائیل چنان نگفته بودند.

و تعریف به الف و لام برای اشاره به معهودی خارجی یا ذهنی یا حضوری است یا برای استغراق است حقیقهٔ یا مجازا یا برای تعریف ماهیّت است و مثالهای آنها در بخش معانی ادوات گفته شد.

تعریف، گاهی به اضافه است زیرا کوتاهتر می‌باشد یا برای تعظیم مضاف، کقوله تعالی: «إِنَّ عِبادِی لَیْسَ لَکَ عَلَیْهِمْ سُلْطانٌ»، «وَ لا یَرْضی لِعِبادِهِ الْکُفْرَ».

و یا برای قصد عموم، کقوله تعالی: «فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» أی کلّ امر اللّه تعالی.

قاعده در افراد و جمع

یکی از مسایل افراد و جمع در قرآن در مورد ارض و سما است.

کلمه ارض در قرآن همه‌جا مفرد آمده ولی سما گاهی مفرد و گاهی جمع آمده است، و آن‌جا که ذکر ارضین لازم بود، فرمود: «وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» آن‌جا که ذکر عظمت لازم بوده سما را به جمع آورد، قوله تعالی: «سَبَّحَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» أی جمیع سکّانها علی کثرتهم، «تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ» أی کلّ واحدهٔ علی اختلاف عددها «قُلْ لا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الْغَیْبَ إِلَّا اللَّهُ» زیرا مراد، نفی علم غیب است از هر کس که در هر آسمانی است.

و آن‌جا که اراده جهت شده مفرد آورد، کقوله تعالی: «وَ فِی السَّماءِ رِزْقُکُمْ وَ ما تُوعَدُونَ»، «أَ أَمِنْتُمْ مَنْ فِی السَّماءِ أَنْ یَخْسِفَ بِکُمُ الْأَرْضَ» أی من فوقکم.

و مانند سما است ریح که هم مفرد آمد و هم جمع، هرجا نقمت بوده مفرد آمده است و هرجا رحمت بوده جمع آمده است و حدیثی هم نقل می‌کنند که در دعا فرمود:

«اللّهمّ اجعلها ریاحا و لا تجعلها ریحا».

امّا برخلاف این قاعده است، قوله تعالی: «وَ جَرَیْنَ بِهِمْ بِرِیحٍ طَیِّبَةٍ» و از آن دو جواب داده‌اند: اوّل: لفظی، که در این‌جا به رعایت مقابله است در «جاءَتْها رِیحٌ عاصِفٌ» و در مقابله چیزهایی روا است که در غیر آن روا نیست؛ دوّم: معنوی، و آن این است که برای حرکت کشتیهای شراعی یک باد لازم است که از یک جهت بوزد نه بادهای مختلف و آن باید طیّبه باشد نه عاصفه.

و از جمله آن کلمات، نور و ظلمت است؛ نور را مفرد و ظلمت را جمع آورد، قوله تعالی: «وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ» و آن مانند افراد سبیل حقّ و تعدّد سبیل باطل است، نور به منزله طریق حقّ است و ظلمت به منزله طرق باطل.

و همچنین است ولیّ برای مؤمنین و اولیا برای کفّار، قوله تعالی: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ».

و از جمله این کلمات، افراد نار و جمع جنّت است زیرا نار مادّه واحده است امّا جنّت و نعیم لا تعدّ و لا تحصی است «وَ لَهُمْ ما يَشْتَهُونَ» است.

و از این کلمات است افراد سمع و جمع بصر، زیرا متعلّق سمع اصوات است و متعلّق بصر الوان و اکوان.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۵

افراد صدیق و جمع شافعین در قوله تعالی: «فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ وَ لا صَدِيقٍ حَمِيمٍ» از آن جهت است که شافعین بسیار و صدیق حمیم کم است.

کلمه الباب همیشه جمع آمده زیرا مفرد آن ثقیل است یعنی لبّ.

کلمات مشرق و مغرب هم مفرد آمده‌اند، هم تثنیه و هم جمع، مفرد به اعتبار تمایز و تعیّن و تثنیه به اعتبار مشرق و مغرب در صیف و شتا، و جمع به اعتبار تعدّد مشارق و مغارب در نقاط مختلف.

کلمه برّ جمع آن ابرار و کلمه بارّ جمع آن برره است و به همین جهت برای صفت بشر ابرار آمده و برای ملائکه برره آمده زیرا ابلغ از برّ است.

تعیین بعضی مفردها و جمعها

المنّ مفردی ندارد، السّلوی مفردی برای آن شنیده نشده، النّصاری جمع نصرانی یا نصیر است، العوان جمع عون، الهدی واحدی ندارد، الاعصار جمع عصیر، انصار جمع نصیر مانند اشراف و شریف، أزلام جمع زلم و گفته‌اند: زلم به ضمّ، مدرار جمعش مداریر، اساطیر واحدش اسطورة یا اسطار، الصّور جمع صورة، فرادی جمع فرد، قنوان جمع قنو و صنوان جمع صنو. و در لغت غیر از این دو لغتی نیست که جمع و مثّنای آن واحد باشد.

حوایا جمع حاویه یا حاویا، نشر جمعش نشور، عضین جمع عضّه، عزین جمع عزه، مثانی جمع مثنی، تارة جمعش تارات، ایقاظا جمع یقظ، ارائک جمع اریکه، سریّ جمعش سریان، مانند: خصیّ و خصیان، اناء جمع انا به القصر مانند:

معی و بعضی گفته‌اند: مانند: قرد و بعضی گفته‌اند: انوه کفرقه، صیاصی جمع

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۶

صیصیة، منساه جمعش مناسی، حرور به فتح جمعش حرور به ضمّ، غرابیب جمع غربیب، اتراب جمع ترب، آلاء جمع الی کمعی و گفته‌اند: کقرد، التّراقی جمع ترقوه، امشاج جمع مشیج، الفاف جمع لفّ به کسر، العشار جمع عشر، الخنّس جمع خانسه، الکنّس جمع کانسه، الزّبانیه جمع زبنیه یا زابن یا زبانی، اشتات جمع شت و شتیت و ابابیل واحدی ندارد و گفته‌اند:

واحدش ابول است مانند: عجول، یا ابلیل مانند: اکلیل.

قاعده در مقابله جمع با جمع

گاهی اقتضا مقابله هر فرد از این، با هر فرد از آن را دارد، کقوله تعالی:
«وَ اسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ» أی استغشی کلّ فرد منهم ثوبه، «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ» أی علی کلّ المخاطبین امّه، «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ» أی کلّا فی اولاده، «وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ» أی کل واحدة ترضع ولدها.
و گاهی اقتضاء ثبوت جمع را برای هر فرد از افراد محکوم علیه می‌کند، کقوله تعالی: «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً».
و گاهی احتمال هر دو وجه در آن هست و محتاج دلیل برای تعیین است امّا مقابله جمع با مفرد غالب آن است که اقتضای تعمیم مفرد نمی‌کند.
امّا گاهی اقتضا می‌کند، مانند قوله تعالی: «وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ» أی علی کلّ واحد لکلّ یوم طعام مسکین و قوله تعالی: «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً» زیرا بر هر یکی از آنها این حکم جاری می‌شود.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۷

قاعده ترادف در الفاظ

الفاظی هست که گمان ترادف در آنها می‌رود امّا چنان نیست مانند: خوف و خشیت، و چون خود باب مستقل و مفصلی است باید به کتب لغت مبسوط و نیز به کتابهایی که در مفردات قرآن تألیف شده مراجعه کرد مانند مفردات راغب، نثر طوبی شعرانی، قاموس القرآن دامغانی و نیز تفاسیر مبسوط، مانند:
التّبیان، مجمع البیان، تفسیر کبیر، آلوسی و امثال آنها.

قاعده در سؤال و جواب

اصل در جواب آن است که مطابق سؤال باشد، امّا گاهی در جواب از سؤال عدول می‌شود برای آن‌که نشان دهد حقّ سؤال چنین نیست که طرح شده بلکه چنان است. و سکّاکی آن را اسلوب حکیم نام داده است.
گاهی جواب اعمّ از سؤال می‌آید زیرا محتاج الیه است. و گاهی انقص از سؤال به اقتضای حال است.
مثال عدول از مقتضای جواب در مکالمه موسی و فرعون هست، قوله تعالی حکایة عن فرعون: «قالَ فِرْعَوْنُ وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ قالَ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُمَا» زیرا سؤال فرعون از ماهیّت بود و سؤال از ماهیّت روا نیست زیرا پی بردن به کنه ذات او تعالی مستحیل است، از این جهت موسی در جواب از مطابقت سؤال عدول می‌کند و تعلیم می‌دهد که سؤال باید از مخلوقات و مصنوعات باشد که دالّ بر وجود خالقند.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۸
مثال زیاده در جواب، قوله تعالی: «اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْها وَ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ» در جواب «قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُماتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» و قول موسی: «هِيَ عَصايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْها وَ أَهُشُّ بِها عَلى غَنَمِي وَ لِيَ فِيها مَآرِبُ أُخْرى» در جواب: «وَ ما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا مُوسى».

مثال ناقص بودن جواب از مطابقت سؤال، قوله تعالى: «قُلْ ما يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِي» در جواب «ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هذا أَوْ بَدِّلْهُ» در این‌جا معنی اختراع که در سؤال ائت هست به تبدیل بدل شده زیرا اختراع کار خداوند و تبدیل کار بشر است.

گاهی جواب اصلا از سؤال عدول می‌کند اگر معلوم شود سایل قصد تعنّت دارد نه تفهّم، مانند قوله تعالى: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» در جواب «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» زیرا یهودان مدینه برای آن‌که به خیال خودشان پیغمبر را ناتوان معرّفی کنند، از روح از او سؤال کردند و این جواب دندان‌شکن آمد که روح از فرمان خداوند است و شما اصلا مادّه شناسایی آن را ندارید امّا آنچه هرگز قابل انکار نیست همانا روح است دیگر آن‌که جواب قانع کننده جز همان من أمر ربّی ندارد زیرا روح از سرّ الاسرار و از محدوده فهم بشر فراتر است.

قاعده: گفته‌اند که اصل جواب آن است که اعاده بشود به نفس سؤال تا آن که موافق سؤال باشد، کقوله تعالى: «إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قالَ أَنَا يُوسُفُ» و همچنین «أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلى ذلِكُمْ إِصْرِي قالُوا أَقْرَرْنا» پس برای اختصار، به حروف جواب اقتصار می‌شود تا تکرار نباشد.

گاهی هم ادات جواب، حذف می‌شود اعتمادا به فهم سامع، کقوله تعالى:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۵۹

«هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» در این‌جا اگر جواب از نفس سؤال باشد معنی مستقیم نیست پس متعیّن چنان است که سؤال کرده باشند: من یبدؤ الخلق ثم یعیده.

قاعده: اصل در جواب آن است که مشاکل با سؤال باشد پس اگر سؤال، جمله اسمیّه باشد، جواب هم جمله اسمیه باشد و همچنین در جواب مقدّر.

ابن مالک گفته است: در گفتن زید در جواب من قرأ تقدیر فعل می‌شود ای قرأ زید با آنکه می‌توان زید را مبتدا گرفت تا جواب هم جمله اسمیّه باشد امّا جریا بر عادت نحویّون که هرجا می‌خواهند جواب تمام باشد تقدیر فعل می‌کنند، بهتر است که چنان باشد، کقوله تعالى: «قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ»، «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ»، «ما ذا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ» چون در این‌جا جمله فعلیّه در جواب آمده با فوات مشاکله در سؤال معلوم می‌شود که تقدیر فعل در موارد تقدیر اولی است.

خطاب به اسم و خطاب به فعل

اسم دلالت بر ثبوت و استمرار دارد، و فعل دلالت بر تجدّد و حدوث، و روا نیست یکی از آنها جای دیگری قرار گیرد، بنابراین در قوله تعالى: «وَ كَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَيْهِ بِالْوَصِيدِ» اگر گفته می‌شد: یبسط، وافی به غرض نبود زیرا فعل افاده تجدّد بسط می‌داد شیئا فشیئا، امّا باسط به ثبوت صفت بسط اشعر است؛ و در قوله تعالى:

«هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ» اگر گفته می‌شد: رازقکم، غرض فوت می‌شد و آن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۰

تجدّد فعل رازقیّت است شیئا فشیئا، و به همین جهت است که حال به صورت مضارع آمد در قوله تعالى: «وَ جاؤُ أَباهُمْ عِشاءً يَبْكُونَ» با آن‌که عامل و محلّ حال ماضی است که فعل مجیء است زیرا مراد افاده صورت و حال ایشان است در وقت مجیئ و این‌که ایشان گریه را آغاز کردند و آن را استمرار دادند و آن را حکایت حال گذشته می‌گویند.

و به همین علّت است که در ینفقون نگفته منفقون امّا در متّقون و مؤمنون گفته است متّقون و مؤمنون زیرا انفاق عملی است

که باید مستمرا و شیئا فشیئا انجام گیرد ولی تقوی و ایمان صفاتی ثابت و مستقرّند.

مشکل و موهم اختلاف در قرآن

در قرآن مجید مواردی هست که ظاهرا موهم اختلاف است درحالی که قرآن مجید منزّه از اختلاف است، قوله تعالی: «وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلافاً کَثِیراً»؛ به‌طور نمونه، از ابن عبّاس می‌پرسند در باب اختلاف میان قوله تعالی: «فِی یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ» و قوله تعالی: «یَوْمٍ کانَ مِقْدارُهُ خَمْسِینَ أَلْفَ سَنَةٍ» و ابن عبّاس گفت: روز قیامت پنجاه هزار ساله است و شش روز خلق سماوات و زمین هزار ساله.

و مقصود آن است که در موردی که ظاهرا موهم اختلاف است باید به مراجع مربوط از کتب مهمّ لغت، مفردات القرآن و تفاسیر مهم مأثور و غیر مأثور رجوع کرد تا مسأله روشن شود و این گمان ناروا درباره قرآن برطرف گردد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۱

وجوه اختلاف

اشاره

زرکشی گوید: برای اختلاف، وجوهی هست:

۱- وقوع مخبر عنه به احوال و طورهای مختلف، مانند خلق آدم: گاهی از تراب، گاهی از حمإ مسنون، گاهی از طین لازب و گاهی از صلصال کالفخّار، و اینها الفاظ گوناگونی است و معانی آنها حالات مختلف جوهر خاک است و این اختلاف ظاهری است.

۲- اختلاف به اختلاف موضع است، مانند: «وَ قِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ» و قوله تعالی: «فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِینَ أُرْسِلَ إِلَیْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِینَ» با قوله تعالی: «فَیَوْمَئِذٍ لا یُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ» و این مربوط به مواقف مختلف قیامت است و همچنین در قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» و قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» که بعضی گمان کرده‌اند ما استطعتم ناسخ حقّ تقاته است امّا چنان نیست و با اندکی امعان نظر معلوم می‌شود که این استیحاش از گمان اختلاف، مورد ندارد زیرا حقّ تقاته با غایت مستطاع در تقوی با هم متّحدند. حقّ تقوی، این است که انسان غایت مستطاع خود را که همان «مَا اسْتَطَعْتُمْ» باشد به کار برد و تکلیف به بیشتر از حدّ مستطاع، تکلیف به محال است و مانند قوله تعالی: «وَ لَنْ تَسْتَطِیعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَیْنَ النِّساءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ» و قوله تعالی: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَواحِدَةً» که اگر مورد تعدلوا در هر دو، یکی باشد، تعدّد حرام است با تصریح خداوند به لن تستطیعوا امّا جواب آن است که مورد تعدلوا در «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا» عدالت در حقوق است و در «لَنْ تَسْتَطِیعُوا أَنْ تَعْدِلُوا» عدالت در میل قلبی است که غیر ممکن است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۲

۳- از وجوه اختلاف، اختلاف در جهت است، کقوله تعالی: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لکِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللَّهَ رَمی» که اضافه اعمال به بشر از جهت مباشرت است نه قدرت و تأثیر.

۴- اختلاف در حقیقت و مجاز است، قوله تعالی: «وَ تَرَی النَّاسَ سُکاری وَ ما هُمْ بِسُکاری» أی سکاری من الأهوال مجازا لا من الخمر حقیقة.

۵- اختلاف در اعتبار است، کقوله تعالی: «فَبَصَرُکَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» مع قوله «خاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ» که بصر در اوّل علم و ادراک است.

در مورد آیات «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَساجِدَ اللَّهِ»، «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ»، «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآياتِ رَبِّهِ» که تعدّد افعل التفضیل در ظلم را می‌رساند. بعضی گفته‌اند: مراد افعل التفضیل عاملین همان عمل است أی فمن أظلم من المانعین، فمن أظلم من الکاذبین، امّا جواب بهتر آن است که این قسم به کار بردن افعل التفضیل در تمام السنه معمول است و مراد از آن تفخیم مطلب و بزرگی مورد است نه افعل التفضیلی که در موردی خاصّ دارای یک فرد بیشتر نباید باشد و جواب دیگر آن است که اثبات اظلمیّت نفی ظلم و ظالمیّت نمی‌کند زیرا نفی مقیّد، دلالت بر نفی مطلق نمی‌کند، و چون دلالت بر نفی ظالمیّت نمی‌کند، تناقضی لازم نمی‌آید زیرا وحدت موضوع ندارند فقط تسویه را در ظالمیّت اثبات می‌کند، پس اشکالی در تساوی این موارد در اظلمیّت نیست.

تنبیه:

اسفراینی گوید: اگر دو آیه متعارض بود و جمع میان آنها ممکن نبود، تاریخ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۳

نزول آنها باید تحقیق کرد و متقدّم را رها نمود (از حیث حکم نه تلاوت) و این نسخ است و اگر تاریخ دانسته نشد امّا عمل به یکی از آنها اجماعی است، می‌دانیم که آنچه مورد عمل است ناسخ است و متروک العمل منسوخ، و در قرآن هیچ دو آیه متعارض نخواهیم یافت مگر آن‌که در یکی از این دو صورت مندرج باشند.

تنبیه: اختلاف در قراءت به منزله تعارض دو آیه نیست،

مانند: «ارجلکم» به نصب و به جرّ در قوله تعالی: «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» بنابر آن‌که معطوف باشد ب «فاغسلوا» یا به «فامسحوا برؤسکم» که در این صورت حکم آن‌که غسل یا مسح است مختلف می‌شود و البته در فقه امامیّه معطوف بر رؤس است و با قبول هر دو قراءت حکمش مسح است و منصوبا معطوف است بر محلّ نصب از رؤس.

بعضی گویند: در قرآن دو لفظ را نمی‌توان یافت که از جمیع جهات با هم متعارض باشند و ممکن نباشد یکی را بر وجهی و دیگری را بر وجه دیگر حمل نمود و در این صورت تناقضی نیست مگر در موارد نسخ که در آن مورد هم چون رفع حکم سابق است، وجود آن منتفی است و تعارضی نیست.

قاضی ابو بکر و اغلب علما گفته‌اند: تناقضی میان قرآن و عقل و نیز حدیث و عقل جایز نیست، پس نباید گمان کرد که میان قوله تعالی: «اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» و قوله تعالی: «وَ تَخْلُقُونَ إِفْكاً» تعارضی هست زیرا دلیل عقلی قایم است که خالقیّت خاص خداوند است پس باید این‌گونه موارد را تأویل کرد یا مجاز گرفت.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۴

خلاصه مطلب آنکه اختلاف تناقضی در قرآن نیست و هرچند اختلاف تلازمی باشد و آن در جایی است که در وجوه مختلف دو شیء مختلف وجه توافقی باشد مانند وجوه قراءات، مقادیر سور و آیات، اختلاف احکام و ناسخ و منسوخ.

توضیح:

در مورد حکم مسح در فقه شیعه مستندا به استنباط از آیه مبارکه: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِٔ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکَمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ» که گفتیم اگر در ارجلکم قراءت جرّ را بپذیریم حکم آن مسح است زیرا معطوف است بر برؤسکم و اگر قراءت نصب را بپذیریم حکم آن غسل است زیرا معطوف است بر «فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ» امّا در فقه امامیّه هم قراءت نصب پذیرفته شده و هم حکم آن مسح است، زیرا در «وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ» رؤس از این‌که محلّ مسح است و باء برای تبعیض در حکم منصوب است و ارجلکم که عطف بر آن است نیز منصوب است.

تنبیه: مشکلات قرآن و مواردی که موهم اختلاف است از اقسام متشابهات است

که درباره آنها کتابها نوشته شده است و همچنین مستقلا درباره مشکلات قرآن و به‌طور استقصا می‌توان برای رفع شبهات و ردّ متشابهات به محکمات؛ به آن کتابها و همچنین تفاسیر مهمّ مراجعه نمود.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۵

وجوه و نظائر در قرآن

مقصود از وجوه لفظ مشترکی است که در معانی گوناگون استعمال می‌شود، مانند: امه و قرء. و مقصود از نظایر الفاظی است که متواطیء باشد.

مقاتل گفته است: فقیه، فقیه نیست مگر آن‌که برای قرآن وجوه بسیاری بیابد.

و این حدیث را نیز نقل می‌کنند: لا یفقه الرجل کلّ الفقه حتّی یری للقرآن وجوها کثیرهٔ.

بعضی گفته‌اند: مقصود آن است که اگر لفظی از قرآن معانی متعدّد داشته باشد که تضادّی میان آنها نباشد بر همه آن معانی تفسیر شود.

امّا این مطلب صحیح نیست بلکه مقصود آن است که از میان وجوه محتمله، بر أحسن وجوه حمل گردد که در حدیث آمده است «انّ هذا القرآن ذو وجوه فاحملوه علی أحسن الوجوه».

ابن سعد از طریق عکرمه از ابن عبّاس نقل می‌کند که گفت: علی- علیه السلام- مرا نزد خوارج فرستاد و فرمود: برو با ایشان مخاصمه کن، امّا با قرآن احتجاج مکن، که قرآن ذو وجوه است، با حدیث و سنّت با ایشان مخاصمه کن.

و از طریق دیگر چنین است که ابن عبّاس گفت: یا امیر المؤمنین! من به کتاب خدا از ایشان داناترم، چون در خانه‌های ما فرود آمد، علی- علیه السلام- گفت: راست است. امّا قرآن باربردار است و وجوه دارد. می‌گویی و می‌گویند امّا با سنّت با ایشان مخاصمه کن زیرا که راه فرار از آن نخواهند داشت، ابن عبّاس نزد

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۶

ایشان رفت و با سنّت با ایشان مخاصمه کرد و در دست ایشان حجّتی باقی نگذاشت.

وجوه و نظایر را باید هم از کتب لغت مهمّ هم از تفاسیر مهمّ و هم از کتب خاصّ مفردات القرآن شناخت.

مبهمات در قرآن

اشاره

ابهام در قرآن عللی دارد به شرح زیر:
۱- استغنا از بیان، چون در جای دیگر بیان شده است مانند: «أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» که مرجع ضمیر علیهم مبهم است امّا در جای دیگر آمد، قوله تعالی: «مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحِينَ».
۲- معیّن بودن در اثر اشتهار، قوله تعالی: «وَ قُلْنا يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» و لم یقل حوّاء.
۳- قصد تستّر تا ابلغ باشد، قوله تعالی: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ يُشْهِدُ اللَّهَ عَلى ما فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ» که درباره اخنس ابن شریق است که بعدا مسلمان شد، و چه‌بسا اگر این تستّر برای استعطاف نبود، مسلمان نمی‌شد.
۴- آن‌که در تعیین آن، فایده چندانی نباشد، کقوله تعالی: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها».
۵- تنبیه بر عموم و این‌که خاصّ فردی نیست، قوله تعالی: «وَ مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً».
۶- تعظیم به وصف کامل بدون نام بردن، کقوله تعالی: «وَ لا يَأْتَلِ أُولُوا

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۷

الْفَضْلِ مِنْكُمْ»، «وَ الَّذِي جاءَ بِالصِّدْقِ».
۷- تحقیر به وصف ناقص، قوله تعالی: «إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ».

تنبیه: علم به مبهمات مرجعش نقل صحیح است

و مجالی برای رأی در آن نیست و باید برای دانستن مبهمات به تفسیر مأثور و کتب اسباب نزول مراجعه نمود.

وجوه مخاطبات در قرآن

اشاره

وجوه مخاطبات در قرآن به شرح زیر است:
۱- خطاب عامّ که مراد به آن عموم باشد، کقوله تعالی: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ».
۲- خطاب خاصّ، کقوله تعالی: «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ»، «أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمانِكُمْ».
۳- خطاب عامّ مراد به الخصوص، کقوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ» که اطفال و مجانین از مخاطبین نیستند.
۴- خطاب خاصّ مراد به العموم، قوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ».
۵- خطاب الجنس، کقوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ».
۶- خطاب النوع: «يا بَنِي إِسْرائِيلَ».
۷- خطاب العین: «يا آدَمُ اسْكُنْ»، «يا نُوحُ اهْبِطْ»، «يا مُوسى لا تَخَفْ».
۸- خطاب المدح: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۶۸

۹- خطاب الذّم: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ»، «قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ».
۱۰- خطاب الکرامة: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ»، «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ».

توضیح: آن‌جا که خطاب به نبیّ برای تشریع باشد قرینه هست،

مانند قوله تعالی: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا طَلَّقْتُمُ» و نگفت اذا طلّقت.

۱۱- خطاب اهانت، قوله تعالی: «فَإِنَّکَ رَجِیمٌ»، «اخْسَؤُا فِیها وَ لا تُکَلِّمُونِ».

۱۲- خطاب تهکّم: «ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْکَرِیمُ».

۱۳- خطاب الجمع بلفظ الواحد: «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَرِیمِ».

۱۴- خطاب الواحد بلفظ الجمع: «یا أَیُّهَا الرُّسُلُ کُلُوا مِنَ الطَّیِّباتِ»، الی قوله «فَذَرْهُمْ فِی غَمْرَتِهِمْ» خطاب برای پیغمبر اسلام است تنها، زیرا لا نبیّ بعده، همچنین قوله تعالی: «وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ» که خطاب به پیغمبر اکرم است به دلیل قوله تعالی: «وَ اصْبِرْ وَ ما صَبْرُکَ إِلَّا بِاللَّهِ».

۱۵- خطاب الواحد بلفظ الاثنین: «أَلْقِیا فِی جَهَنَّمَ» که به قولی خطاب به مالک جهنّم است.

۱۶- خطاب الاثنین بلفظ الواحد: «فَمَنْ رَبُّکُما یا مُوسی» أی و یا هارون و قوله تعالی: «فَلا یُخْرِجَنَّکُما مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقی» و این‌جا تأویل لطیفی هست که چون شقاوت به دنبال مسؤولیت و تلاش است و آن در دنیا بیشتر به عهده مرد است،

خداوند فرمود: اگر شیطان شما زن و مرد را از بهشت بیرون کرد، تو ای مرد! بدبخت خواهی شد.

۱۷- خطاب الاثنین بلفظ الجمع، قوله تعالی: «أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِکُما بِمِصْرَ بُیُوتاً وَ اجْعَلُوا بُیُوتَکُمْ قِبْلَةً».

۱۸- خطاب الجمع بلفظ الاثنین: «أَلْقِیا فِی جَهَنَّمَ» بنابر آن‌که مخاطب مالک و زبانیه هر دو باشند.

۱۹- خطاب الجمع بعد الواحد: «وَ ما تَکُونُ فِی شَأْنٍ وَ ما تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَ لا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا کُنَّا عَلَیْکُمْ شُهُوداً».

انباری گفته است فعل سوّم و لا تعملون به جمع آمد، تا معلوم شود امّت با پیغمبر داخل در خطابند.

۲۰- عکس آن: «وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ».

۲۱- خطاب الاثنین بعد الواحد: «أَ جِئْتَنا لِتَلْفِتَنا عَمَّا وَجَدْنا عَلَیْهِ آباءَنا وَ تَکُونَ لَکُمَا الْکِبْرِیاءُ فِی الْأَرْضِ».

۲۲- عکس آن: «فَمَنْ رَبُّکُما یا مُوسی».

۲۳- خطاب العین که مراد به آن غیر باشد: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ اتَّقِ اللَّهَ وَ لا تُطِعِ الْکافِرِینَ» که مراد، امّت است.

۲۴- خطاب غیر که مراد به آن عین باشد: «لَقَدْ أَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ کِتاباً فِیهِ ذِکْرُکُمْ».

۲۵- خطاب عامّ که مخاطب معیّنی از آن مقصود نیست: «وَ لَوْ تَری إِذْ وُقِفُوا عَلَی النَّارِ»، «وَ لَوْ تَری إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناکِسُوا رُؤُسِهِمْ».

۲۶- خطاب شخص و عدول به غیر آن: «فَإِلَّمْ یَسْتَجِیبُوا لَکُمْ» که مخاطب

به آن پیغمبر است پس از آن خطاب به کفّار گفت: «فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» به دلیل «فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»، و از همین باب است، قوله تعالی: «إِنَّا أَرْسَلْناکَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِیراً» خطابا للنبیّ و پس از آن «لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ» الآیه، خطابا للمؤمنین.

۲۷- خطاب التکوین و هو الالتفات: «کُنْ فَیَکُونُ».

۲۸- خطاب الجمادات: «فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً».

۲۹- خطاب التهییج: «فَتَوَکَّلُوا إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ».

۳۰- خطاب تحنّن و استعطاف: «یا عِبادِیَ الَّذِینَ أَسْرَفُوا».

۳۱- خطاب تحبّب: «يا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ»، «يَا بْنَ أَمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي».

۳۲- خطاب التعجيز: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ».

۳۳- خطاب تشريف و آن هرچه مقرون به قل در قرآن است.

۳۴- خطاب المعدوم: «يا بَنِي آدَمَ» خطابا لاهل ذلك الزمان و لكلّ من بعدهم.

ترجمه قرآن به زبانهای غیر عربی

ترجمه در لغت برای معانی زیر آمده است:

۱- تبلیغ کلام به کسی که به او نرسیده است مانند:

انّ الثّمانین و بلّغتهاقد أحوجت سمعی الی ترجمان ۲- تفسیر کلام به همان لغت کلام، و به همین جهت ابن عبّاس را ترجمان قرآن گفته‌اند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۱

۳- تفسیر کلام به لغتی غیر از لغت خودش، در قاموس گفته است: و قد ترجمه و ترجم عنه اذا فسّر کلامه بلسان آخر، قاله الجوهری.

در تفسیر ابن کثیر و بغوی آمده که ترجمه در لغت، به معنی تبیین است مطلقا چه با همان لغت چه با غیر آن.

۴- نقل کلام از لغتی به لغت دیگر، در لسان آمده است: التّرجمان بالضمّ و الفتح هو الّذی یترجم أی ینقله عن لغة الی اخری و الجمع تراجم.

و به‌طور توسّع استعمال ترجمه در مورد هر نوع بیان غیر از مذکورات جایز است، ترجم لهذا الباب أی عنون له، ترجم لفلان أی بیّن تاریخه، ترجم حیاته أی بیّن ما کان فیها و ترجمة هذا الباب أی بیان المقصود منها.

امّا در عرف عامّ، ترجمه به همان معنی چهارم یعنی انتقال بیان کلام از لغتی به لغت دیگر است با رسایی به همه معانی و مقاصد لغت اوّل.

ترجمه بر دو قسم است:

اوّل- ترجمه حرفی و طابق النّعل بالنّعل.

دوّم- ترجمه معنوی که تطابق اسلوب در آن شرط نیست امّا رسایی بیان مراد در آن شرط است.

حال باید دانست که ترجمه حرفی طابق النّعل بالنّعل به این طریق که لغتی را بردارند و لغتی مرادف آن را از زبان دیگر به جای آن بگذارند در مورد قرآن و یا هر کلام دیگر وافی به تفهیم و تبلیغ مراد نیست و بنابراین ناقض غرض است، و ما برای نمونه این مطلب می گوییم:

در قوله تعالی: «وَ إِنْ كانُوا لَيَقُولُونَ لَوْ أَنَّ عِنْدَنا ذِكْراً مِنَ الْأَوَّلِينَ لَكُنَّا عِبادَ اللَّهِ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۲

الْمُخْلَصِينَ فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» که ترجمه تحت اللّفظی آن چنین است: «و هرچند بودند (کافران) هر آینه می گویند اگر بدرستی که نزد ما بود ذکری از پیشینیان، هر آینه ما بودیم بندگان خدا مخلصان پس کافر شدند به آن پس به زودی می دانند».

و می‌بینیم که چون در هر زبانی برای تفهیم ترکیب و اسلوبی خاص به کار می‌رود که در زبان دیگر به وضع دیگر است

نمی‌توان برای ترجمه‌ای که رسانـنـده مراد باشد به این اکتفا نمود که کلمه‌ای را برداشت و مرادف آن را از زبان دیگر به جای آن گذاشت.
امّا ترجمه به طریق دوّم، یعنی ترجمه معنوی تا حدّی نزدیک به کمال مطلوب قابل امکان است مثلا ترجمه همین آیه مذکور به طریق معنوی:
و هرچند (کافران) چنین می گفتند که اگر ذکری از پیشینیان به دست ما می‌رسید قطعا از بندگان مخلص خداوند بودیم پس کافر شدند و به زودی خواهند دانست خبر از چه قرار است.
در این‌جا می‌بینیم در سیاق قرآن میان موصوف و صفت فاصله آمد و در سیاق ترجمه فارسی فاصله نیست و فهم تبادری فارسی زبان از موصوف و صفت با فاصله ناقص است امّا با این تغییر در ترکیب، عین مراد و مقصود گوینده به شنونده رسیده و تفهیم شده است.
حال به نکات ذیل توجّه فرمایید:
اول- اینکه گفته شد ترجمه با طریق تحت اللّفظی رسا نیست و ناقص غرض است، کلیّت ندارد و چه‌بسا وافی به رساندن مراد باشد، مانند قوله تعالی: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۳
رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَ قِهِمْ عَذابَ الْجَحِيمِ». کسانی که حمل می کنند عرش را و کسانی که پیرامون عرشند تسبیح می کنند به حمد پروردگار خود و آمرزش می‌طلبند برای کسانی که توبه کرده‌اند، پروردگارا فراگرفته‌ای همه چیز را به رحمت و علم پس بیامرز برای کسانی که توبه کرده و پیروی کرده‌اند راه ترا و حفظشان کن از عذاب دوزخ.
دوّم- آنکه همه‌جا نمی‌توان در حدّ کمال مطلوب مراد و مقصود را از زبانی به زبان دیگر منتقل نمود و هرچند با ترجمه معنوی باشد خصوصا قرآن مجید را که هم آهنگی حروف، کلمات، ترکیبات، بلاغت و محتوای آن در حدّ اعجاز است.
سوّم- چه‌بسا لغاتی در زبانی باشد که مراد فی در زبان دیگر نداشته باشند و بنابراین ترجمه آن ممکن نباشد مگر با تفصیل و توضیح.
چهارم- آیات متشابهات قرآن به‌طور کلّی با ترجمه تنها اعمّ از تحت اللّفظی یا معنوی بدون تفسیر نه تنها قابل فهم مراد نیستند بلکه ناقض غرضند زیرا آن آیات حتّی در زبان اصلی نزول (عربی) هم محتاج توضیح و ردّ بر محکمات و رجوع به راسخین در علمند، چه رسد در حال ترجمه به زبان دیگر. پس کسانی که ترجمه قرآن را جایز نمی‌دانند اگر استدلال کنند که بسیاری موارد ترجمه باعث تعمیه و گمراهی است استدلالشان صحیح نیست زیرا آن عدم فهم مربوط به ترجمه نیست بلکه مربوط است به متشابه بودن که حتّی در زبان نزول هم نیازمند توضیح و ردّ بر محکمات است.
پنجم- بنابر آنچه گفتیم، قسمتی از قرآن یعنی متشابهات آن محتاج به تفسیر تفصیلی است و با ترجمه اجمالی نارسا، ناقض غرض و باعث تعمیه و گمراهی است
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۴
و اقدام به آن عملی حرام است.
ششم- از مطالب فوق نباید نتیجه گرفت که ترجمه قرآن به زبانهای غیر عربی به‌طور مطلق غیر جایز است بلکه باید دانست که چون تفهیم قرآن به همه ملل مسلمان واجب کفایی است، و برای تفهیم آنان که آشنا به لسان قرآن نیستند راهی جز ترجمه

آن نیست و نیز بایـد آن تفهیم واجد رسایی ابلاغ و تبلیغ مراد اللّه باشد، بنا بر این قرآن مجید را باید به همه زبانها ترجمه نمود امّا جاهـایی از آن را که از حیث متشابه بودن بـدون تفسیر تفصیلی قابـل فهم صـحیح نیست بایـد برای جلوگیری از تعمیه و گمراهی با تفسیر تفصیلی روشن نمود، اینک نمونه‌ای از آنچه تنها با تفسیر تحت اللّفظی قابل فهم صحیح نیست:

قوله تعالی: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ» که ترجمه تحت اللّفظی آن چنان است:

«بگو ای محمّد! برای خداوند است حجّت رسا پس اگر خواسته بود هر آینه هدایت کرده بود شما را همگی».

این ترجمه بدون تفسیر حتّی برای عرب زبان این شبهه را ایجاد می‌کند که خداوند خودش گفته حجّت بالغه برای هدایت همه ویژه اوست و اگر می‌خواست، همه را هـدایت می‌کرد؛ بنابراین، آن‌که هـدایت نشده، خداوند نخواسـته است تا هدایت شود و چه تقصیری دارد آن‌که در هدایت خویش و احراز ثواب مسلوب الاختیار باشد؟

و می‌بینیم که این ترجمه و حتّی ظاهر قرآن بـدون تفسیر، گذشـته از این‌که مفیـد نیست مضرّ و گمراه‌کننده هم هست و برای تفهیم صحیح مراد اللّه جز تفسیر تفصیلی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۵

چاره‌ای نـدارد و آن چنین است که خداوند در آیه سابق، قوله تعالی: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا» الآیه، نقل قول غلط مشرکین می‌کند که می‌گویند:

اگر خدا می‌خواست ما مشرک نبودیم، و با این استدلال غلط می‌خواهند خودشان را از ربقه تکلیف آزاد و غیر مقصّر سازند و خداوند در همین آیه قول ایشان را ردّ می‌کند و ناصواب می‌شـمارد و می‌گوید: «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ» به دنبال علم نیستیـد، پیروی از حـدس و خرص و گمان می‌کنیـد، قول شـما باطل است؛ بنابراین، چگونه ممکن است در آیه بعد خداونـد قول ایشان را تأییـد کنـد و بگویـد عـدم هدایت ایشان از مشیّت اوست بلکه در صدر آیه بعد می‌گوید: ای محمّد! به ایشان بگو حجّت بالغه از آن خداونـد است و شـما نمی‌توانیـد خداونـد را محکوم و خود را بی‌گناه بدانیـد زیرا خداونـد چنین خواسـته که در این جهان که جهان عمل است با عواملی که خودش در اختیار بشر قرار داده از ادوات فهم تا قـدرت جوارح و دلایـل بـاهری که برای اهتـدا به ایمـان و عمـل صالـح قرار داد، آدمی معـاذیر ناروای خود را دور بریزد و پابه‌پای فهم و عمل، ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد.

اگر می‌خواست در این عالم اسباب هـدایت بـدون اسـباب بلکه جبری را بر همه تحمیل کنـد به‌طوری‌که تکلیف و تلاشـی در کار نباشـد و بشـر را به عنوان عزیزان، بی‌جهت به سـعادت ابدی برساند، البتّه می‌توانست، امّا حکمت خلق بشـر با این نیروهای عظیم و در عین حال متضادّ، ایجاب می‌کرد که مکلّف باشـد و خود بجنبد و خود درک کند و خود کشف نماید و خود عمل کند تا مستحقّ مقام خلافت الهی باشد، و بنابراین، این نوع هدایت، هدایت خلاف حکمت می‌بود که خداوند آن را نخواسـته است و همیشه حجّت بالغه در محکمه عقل که خود آن را لایق و سزاوار

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۶

حکومت آفریده است ویژه خداوند است و هرگز محکومیّتی برای او نیست، اوست که بشر را آفرید و نیروهایی فطری و از آن جمله فهم در او قرار داد و در فرصت مناسبی از زمان، شـبه اختیاری به او داد، تا به ابتکار و سـعی خود- با آن‌که موادّ اولیّه‌اش همه موهـوبی است- بهـترین بـذرها را به کـار و بهـترین محصول را بردارد، آن که عقلش جز مفت‌خوری را انتخـاب نمی‌کند خودش محکوم، ابله و مشرک است.

هفتم- آنکه نباید ترجمه قرآن همچون پرده‌ای مانع دید قرآن باشد، به این معنی که:

اوّلا، نبایـد به شـکل جـداگانه‌ای به نام ترجمه قرآن درآیـد بلکه باید هم قرآن هم ترجمه آن یا به شـکل زیرنویس یا به شکل صـفحه‌ای از ترجمه در برابر صـفحه‌ای از قرآن باشـد به‌طوری که خواننده قطع و وصل آیات و نیز حدّ ترجمه هر آیه را بشناسد.

ثانیا، بایـد مراقبت کرد که خواننـده ترجمه، خود را از قراءت قرآن بی‌نیاز نداند. اینکه گفتیم ترجمه نباید همچون پرده‌ای مانع دیـد قرآن باشـد تـا مبـادا عظمت قرآن را از خـاطره‌هـا دور سـازد، تجربه آن را نشـان داده است، هم‌اکنـون در مشاهـد مشـرّفه مخصوصا روضه مطهّره حضـرت رضا- صـلوات اللّه علیه- صدها مفاتیح الجنان در دسترس زایرین است درحالی‌که برای یافتن قرآن مجید چه‌بسا باید به انتظار نوبت ماند و این مطلب به معنی حطّ مقام مفاتیح الجنان نیست بلکه برای آن است که بسـیاری از مسـلمانان با ایمان در اثر عدم اطلاع کافی چه‌بسا سروکارشان با مفاتیح الجنان برای تقرّب و کسب ثواب بیش از قرآن باشد و تالی فاسدهای این رویداد در عالم اسلام بر دوراندیشان اهل بصیرت پوشیده نخواهد بود.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۷

فواتح سور

اشاره

در سوره‌های قرآن مجید، استفتاح به وجوه ذیل به عمل آمده است:

۱- استفتاح به ثناء که خود دو قسم است: اثبات صفات مدح، و تنزیه از صفات نقص.

الف: اثبات صفات حمد در هفت سوره که پنج‌تا از آنها به «الحمد للّه» استفتاح شده است:

الفاتحه «الْحَمْـدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ»، الانعام «الْحَمْـدُ لِلَّهِ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ»، الکهف «الْحَمْـدُ لِلَّهِ الَّذِی أَنْزَلَ عَلی عَبْدِهِ الْکِتابَ»، سبأ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ» و فاطر: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ».

استفتاح به تبارک در دو سوره:

الفرقان: «تَبارَکَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقانَ»، الملک «تَبارَکَ الَّذِی بِیَدِهِ الْمُلْکُ».

ب: استفتاح به تنزیه از صفات نقص در هفت سوره:

الاسـراء، به مصـدر: «سُـبْحانَ الَّذِی أَسْـری بِعَبْدِهِ»، در حدید، حشـر و صفّ، به ماضـی: «سَـبَّحَ لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ»، در جمعه و تغـابن، به مضـارع: «یُسَـبِّحُ لِلَّهِ»، و در اعلی به امر «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی». که مجموعا در چهارده سوره اسـتفتاح به ثناء شـده است.

کرمانی در عجائب گفته: ترتّب در استفتاحات تنزیهی از اسرار است.

اوّل- به مصدر که ریشه است، بعد به ماضی که زمان مقدّم است سپس به

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۷۸

مضارع که رتبهٔ مؤخر از ماضی است و در آخر به امر که غایت تکلیف است.

۲- استفتاح به حروف تهجّی (مقطّعه) در بیست و نه سوره:

الم: البقره، آل عمران، العنکبوت، الرّوم، لقمان، السّجده، المص، الاعراف.

الر: یونس، هود، یوسف، ابراهیم، الحجر.

المر: الرّعد.

كهيعص: مريم.

طه: طه.

طسم: الشّعراء، القصص.

طس: النّمل.

يس: يس.

ص: ص.

حم: المؤمن، فصّلت، الزّخرف، الدّخان، الجاثيه، الاحقاف.

حم عسق: الشّورى.

ق: ق.

ن: القلم.

درباره فواتح مقطّعه، بعدا توضيحاتى خواهيم داد.

۳- استفتاح به ندا در ده سوره:

المائده: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

الحجرات: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ».

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۷۹

الممتحنه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِياءَ».

الاحزاب: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ».

الطلاق: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ».

التحريم: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ».

المدّثّر: «يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ».

المزّمّل: «يا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ».

لنّساء: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ».

الحجّ: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ».

۴- استفتاح به جمله خبريّه در بيست و سه سوره:

الانفال: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ».

التّوبه: «بَراءَةٌ مِنَ اللَّهِ».

النّحل: «أَتى أَمْرُ اللَّهِ».

الانبياء: «اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسابُهُمْ».

المؤمنون: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ».

النّور: «سُورَةٌ أَنْزَلْناها».

الزّمر: «تَنْزِيلُ الْكِتابِ».

القتال: «الَّذِينَ كَفَرُوا».

الفتح: «إِنَّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِيناً».

القمر: «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ».

الرحمن: «الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ».

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۸۰

المجادله: «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِی تُجادِلُکَ فِی زَوْجِها».

الحاقه: «الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ».

المعارج: «سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ».

نوح: «إِنَّا أَرْسَلْنا».

القيامة: «لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَةِ».

عبس: «عَبَسَ وَ تَوَلَّى».

القدر: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ».

البيّنه: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا».

القارعه: «الْقارِعَةُ مَا الْقارِعَةُ».

التّكاثر: «أَلْهاكُمُ التَّكاثُرُ».

البلد: «لا أُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ».

الكوثر: «إِنَّا أَعْطَيْناکَ الْكَوْثَرَ».

۵- استفتاح به قسم در پانزده سوره:

«وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا»، «وَ الذَّارِياتِ ذَرْواً»، «وَ الطُّورِ وَ كِتابٍ مَسْطُورٍ»، «وَ النَّجْمِ إِذا هَوى»، «وَ الْمُرْسَلاتِ عُرْفاً»، «وَ النَّازِعاتِ غَرْقاً»، «وَ السَّماءِ ذاتِ الْبُرُوجِ»، «وَ السَّماءِ وَ الطَّارِقِ»، «وَ الْفَجْرِ وَ لَيالٍ عَشْرٍ»، «وَ الشَّمْسِ وَ ضُحاها»، «وَ اللَّيْلِ إِذا يَغْشى»، «وَ الضُّحى وَ اللَّيْلِ إِذا سَجى»، «وَ التِّينِ وَ الزَّيْتُونِ»، «وَ الْعادِياتِ ضَبْحاً»، «وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ».

۶- استفتاح به شرط، در هفت سوره:

الواقعة: «إِذا وَقَعَتِ الْواقِعَةُ».

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۸۱

المنافقون: «إِذا جاءَکَ الْمُنافِقُونَ».

التّكوير: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ».

الانفطار: «إِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ».

الانشقاق: «إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ».

الزلزال: «إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها».

النّصر: «إِذا جاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ».

۷- استفتاح به امر در شش سوره:

الجن: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ».

العلق: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِی خَلَقَ».

الکافرون: «قُلْ یا أَیُّهَا الْکافِرُونَ».

الاخلاص: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».

الفلق: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ».

النّاس: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ».

۸- استفتاح به استفهام در شش سوره:

الانسان: «هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ».

النّبأ: «عَمَّ یَتَساءَلُونَ». قرآن ثقل اکبر متن ۳۸۱ فواتح سور ..... ص : ۳۷۷

غاشیهٔ: «هَلْ أَتاکَ حَدِیثُ الْغاشِیَةِ».

الانشراح: «أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ».

الفیل: «أَ لَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِأَصْحابِ الْفِیلِ».

الماعون: «أَ رَأَیْتَ الَّذِی یُکَذِّبُ بِالدِّینِ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸۲

۹- استفتاح به دعا در سه سوره:

المطفّفین: «وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ».

الهمزهٔ: «وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ».

اللّهب: «تَبَّتْ یَدا أَبِی لَهَبٍ وَ تَبَّ».

۱۰- استفتاح به تعلیل در یک سوره:

قریش: «لِإِیلافِ قُرَیْشٍ إِیلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتاءِ وَ الصَّیْفِ».

و این ده وجه را برای سهولت ضبط در حافظه به شعر چنین گفته‌ام:

افتتاح سور به (۱) حمد تمام‌به (۲) خبر پس (۳) حروف همچو پیام

(۴) قسم است (۵) و دعاء و پس (۶) تعلیل(۷) شرط (۸) و امر (۹) و نداء (۱۰) و استفهام

توضیح:

چون بعضی از اقوال در مورد حروف مقطّعه اوایل سور، محتاج مقدّماتی در شناخت حروف و تلایم آنها در ترکیبات است و نیز آن مقدّمات در بخشی از وجوه اعجاز قرآن ذی دخل است، از این جهت آن اقوال را در بخش اعجاز قرآن یاد می‌کنیم.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸۳

بخش چهارم وحی و تنزیل

اشاره

وَ أُوحِیَ إِلَیَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَکُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸۵

وحی و تنزیل

وحی، در لغت برای معانی زیر به کار رفته است:

۱- الهام، و آن القای تکوینی الهی است، معنایی را در ادراک مدرکی خواه انسان باشد، کقوله تعالی: «وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی» یا غیر انسان، کقوله تعالی:

«وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً».

و گفته عجّاج هم، به همین معنی است:

اوحی لها القرار فاستقرّتو شدّها بالرّاسیات الثّبت ۲- اشاره، کقوله تعالی: «فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیًّا» أی اشار الیهم و کما قیل: «فأوحت الینا و الأنامل رسلها».

۳- کتاب، مانند قوله رؤبة: «لقدر کان وحاه الواحی» و نیز «فی سور من ربّنا موحیّه».

و بعضی آیه: «فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیًّا» را از این باب دانسته‌اند.

۴- القای مطلبی به دیگری بر وجه استتار و اخفا، و از آن است، قوله تعالی:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸۶

«یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً» که نوعی از ایجاد وسوسه بوسیله کلام است و اصل معنی آن در لغت عرب همین است.

۵- اشاره سریع، أمر وحی أی سریع.

و اشاره اعمّ است از اشاره قولی و اشاره جوارحی.

۶- وحی به انبیاء که همان القای معارف و احکام الهی است در روح و قلب و ادراک پیغمبر از جانب خداوند و بلا واسطه.

به‌طوری‌که از آیه مبارکه «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیمٌ».

در این آیه مبارکه تصریح شده است که هیچ بشری نمی‌تواند مورد مکالمه خداوند باشد، مگر به سه طریق:

اوّل- به‌طور وحی بلا واسطه، یعنی القای معارف و احکام الهی در روح، قلب و ادراک او از جانب خداوند بلا واسطه.

در این مرحله، القا بدون استماع و ظاهرا به نحو ادراک ناگهانی و بی‌آلت است و نوع الهامی است در اوجی که مافوق ادراکات بشری غیر پیغمبری است، و مقصود از عطف روح و قلب و ادراک، تعدّد آنها نیست بلکه مقصود آن حقیقت وحدانی فراگیرنده وحی است که برای تعبیر از آن چاره‌ای جز توسّل به این الفاظ و مفاهیم نداریم.

بنابراین، اولا: تکلّم خداوند به معنی تفهیم مراد است و اعمّ است از آن که با کلمات باشد یا بدون آنها، و ثانیا: مراد از وحی، وحی بدون استماع است زیرا

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸۷

قسیم «من وراء حجاب» است که وحی مع الاستماع امّا بلا واسطه است.

بنابراین، قسم دوّم همان «مِنْ وَراءِ حِجابٍ» است که استماع در آن هست امّا واسطه‌ای در کار نیست که «وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً» از این باب است.

سوّم از انواع کلام مطلق، ارسال رسول و وحی به پیغمبر به وسیله اوست با استماع.
و بنابر آنچه گفتم مقسم این سه قسم کلام مطلق است که اعمّ است از کلام قابل استماع و کلام غیر قابل استماع.
کلام قابل استماع یا بلا ـ واسطه و «من وراء حجاب» است یا به وسیله رسول است و کلام غیر قابل استماع، همان وحی بلا واسطه است.
و اشهر انواع وحی، همان ارسال رسول است و وحی قرآن همه از این قبیل است و آن را وحی جلی گویند و آن رسول، جبرئیل امین وحی است که خداوند فرموده است، قوله تعالی: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ».
و در حقّ روح الامین قوله تعالی: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ».

فهم معنی متبادر از وحی

با آن‌که فلاسفه، متکلّمین و مفسّرین برای تشریح کیفیّت وحی داد سخن داده و فهم آن را بعید المنال شمرده‌اند به نظر ما به دو دلیل باید فهم تبادری وحی، امری
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸۸
سهل و آسان باشد:
اوّل- آن‌که لفظ وحی در لغت عرب، کثیر الاستعمال بود و آن را به معنی یک نوع اشاره خفی و تفهیم خاصّ به کار می‌بردند که میان دو نفر مفهوم بود و دیگری آن را دریافت نمی‌کرد، شاعر می‌گفت:
نظرت الیها نظرة فتحیّرتدقائق فکری فی بدیع صفاتها
فاوحی الیها الطّرف انّی احبّهافاثّر ذاك الوحی فی وجناتها یعنی به او (دلبر) نگاهی کردم که گنجینه اندیشه‌ام در شمایل بی‌نظیر او حیران شد، آن نگاه به او وحی فرستاد (خبر کرد) که من دوستش دارم چنانچه آن وحی در گونه‌های او اثر گذاشت.
تاریخ هم نشان می‌دهد در نخستین دفعاتی که مشرکین با شنیدن کلمه وحی یا دعوی پیغمبر اسلام به نزول وحی مواجه می‌شدند، عجب و شگفتی ایشان از آن نبود که با لفظی غیر مفهوم مواجه شده‌اند بلکه از آن عجب می‌کردند که وقوع آن را درباره پیغمبر اکرم باور نداشتند.
دوّم- که مؤیّد اوّل است، قوله تعالی: «أَ كانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنا إِلى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ» که می‌بینیم تعجّب و انکار مشرکان که بخشی از ناس‌اند از آن بود که وحی به یکی از افراد خودشان برسد نه از آن‌که معنی وحی را نمی‌فهمیدند.
آن همه تأویلهای افراطی چه در قاموس کتاب مقدّس چه در کلمات متصوّفه و غلات که معنی حلول می‌دهد نارواست و عدول غیر لازم از معقول و متبادر به غیر معقول و تأویل است، بنابراین باید برای دانستن وحی پیغمبری و کیفیت آن،
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۸۹
به خود قرآن و سنّت که مبیّن قرآن است رجوع نمود و به آن اکتفا کرد. نکته مهم آن که چون مسأله وحی و اتصال فردی بشری با عوالم غیبی از مسایل نبوّت عامّه و فرع توحید است، هیچ موحّدی، در امکان آن شکّ نخواهد داشت، و وقوع آن درباره فردی خاصّ مبتنی بر دلایل نبوّت خاصّه و بروز معجزات است، بنابراین استبعاد از وقوع وحی درباره فردی بشری زاییده جهالت، عناد و تنبلی عقل است.

اینک می‌پردازیم به ذکر وحی در قرآن و سنّت، و باقی مطالب خود را به آنها مستند می‌کنیم.

ذکر وحی در قرآن

اوّل- وحی از جانب خداوند به پیغمبران:

الاعراف، مکّی، آیه ۱۱۷: «وَ أَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنْ أَلْقِ عَصاكَ فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ».

الاعراف، مکّی، آیه ۱۶۰: «وَ أَوْحَيْنا إِلى مُوسى إِذِ اسْتَسْقاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ».

یونس، مکّی، آیه ۸۷: «وَ أَوْحَيْنا إِلى مُوسى وَ أَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءا لِقَوْمِكُما بِمِصْرَ بُيُوتاً».

هود، مکّی، آیه ۳۶: «وَ أُوحِيَ إِلى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ».

هود، مکّی، آیه ۳۷: «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۹۰

یوسف، مکّی، آیه ۱۵: «وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذا وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ».

یوسف، مکّی، آیه ۱۰۹: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرى».

ابراهیم، مکّی، آیه ۱۳: «فَأَوْحى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ».

النحل، مکّی، آیه ۴۳: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ».

طه، مکّی، آیه ۱۳: «وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِما يُوحى».

طه، مکّی، آیه ۴۸: «إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنا أَنَّ الْعَذابَ عَلى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى».

طه، مکّی، آیه ۷۷: «وَ لَقَدْ أَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنْ أَسْرِ بِعِبادِي».

الانبیاء، مکّی، آیه ۷: «وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ».

الانبیاء، مکّی، آیه ۲۵: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ».

الانبیاء، مکّی، آیه ۷۳: «وَ جَعَلْناهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنا وَ أَوْحَيْنا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ».

المؤمنون، مکّی، آیه ۲۷: «فَأَوْحَيْنا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا وَ وَحْيِنا».

الشعراء، مکّی، آیه ۵۲: «وَ أَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنْ أَسْرِ بِعِبادِي إِنَّكُمْ مُتَّبَعُونَ».

الشعراء، مکّی، آیه ۶۳: «فَأَوْحَيْنا إِلى مُوسى أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْبَحْرَ».

دوم- وحی از جانب خداوند به محمّد (ص) خاتم پیغمبران:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۹۱

آل عمران، مدنی، آیه ۴۴: «ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ».

النّساء، مدنی، آیه ۱۶۳: «إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوْحَيْنا إِلى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ».

الانعام، مکّی، آیه ۱۹: «وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ».

الانعام، مکّی، آیه ۱۰۶: «اتَّبِعْ ما أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ».

الانعام، مکّی، آیه ۱۴۵: «قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ».

الانعام، مکّی، آیه ۵۰: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ».

الاعراف، مکّی، آیه ۲۰۳: «قُلْ إِنَّما أَتَّبِعُ ما يُوحى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي».

یونس، مکّی، آیه ۲: «أَ كانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنا إِلى رَجُلٍ مِنْهُمْ».

یونس، مکّی، آیه ۱۵: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ».

یونس، مکّی، آیه ۱۰۹: «وَ اتَّبِعْ ما يُوحى إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحاكِمِينَ».

هود، مکّی، آیه ۱۲: «فَلَعَلَّكَ تارِكٌ بَعْضَ ما يُوحى إِلَيْكَ وَ ضائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ».

هود، مکّی، آیه ۴۹: «تِلْكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيها إِلَيْكَ».

یوسف، مکّی، آیه ۳: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَيْنا إِلَيْكَ هذَا الْقُرْآنَ».

یوسف، مکّی، آیه ۱۰۲: «ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ».

الرعد، مدنی، آیه ۳۰: «كَذلِكَ أَرْسَلْناكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِها أُمَمٌ لِتَتْلُوَا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۹۲

النّحل، مکّی، آیه ۱۲۳: «ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً».

الاسراء، مکّی، آیه ۳۹: «ذلِكَ مِمَّا أَوْحى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ».

الاسراء، مکّی، آیه ۷۳: «وَ إِنْ كادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنا غَيْرَهُ».

الاسراء، مکّی، آیه ۸۶: «وَ لَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ».

الکهف، مکّی، آیه ۲۷: «وَ اتْلُ ما أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتابِ رَبِّكَ».

الکهف، مکّی، آیه ۱۱۰: «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ».

طه، مکّی، آیه ۱۱۴: «وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضى إِلَيْكَ وَحْيُهُ».

الانبیاء، مکّی، آیه ۴۵: «قُلْ إِنَّما أُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَ لا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعاءَ إِذا ما يُنْذَرُونَ».

الانبیاء، مکّی، آیه ۱۰۸: «قُلْ إِنَّما يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ».

العنکبوت، مکّی، آیه ۴۵: «اتْلُ ما أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتابِ وَ أَقِمِ الصَّلاةَ».

الاحزاب، مدنی، آیه ۲: «وَ اتَّبِعْ ما يُوحى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ».

سبأ، مکّی، آیه ۵۰: «وَ إِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِما يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي».

فاطر، مکّی، آیه ۳۱: «وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتابِ هُوَ الْحَقُّ».

ص، مکّی، آیه ۷۰: «إِنْ يُوحى إِلَيَّ إِلَّا أَنَّما أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ».

الزّمر، مکّی، آیه ۶۵: «وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ».

فصّلت، مکّی، آیه ۶: «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۹۳

الشّوری، مکّی، آیه ۳: «كَذلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

الشّوری، مکّی، آیه ۷: «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرى وَ مَنْ حَوْلَها».

الشّوری، مکّی، آیه ۱۳: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ».

الشّوری، مکّی، آیه ۵۲: «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا».

الزّخرف، مکّی، آیه ۴۳: «فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ».

الاحقاف، مکّی، آیه ۹: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ وَ ما أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ».

النّجم، مكّى، آيه ۴: «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى».
النّجم، مكّى، آيه ۱۰: «فَأَوْحى إِلى عَبْدِهِ ما أَوْحى».
الجنّ، مكّى، آيه ۱: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقالُوا إِنَّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً».
سوم- وحى از جانب خداوند به ساير موجودات:
المائده، مدنى، آيه ۱۱۱: «وَ إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَ بِرَسُولِي».
الانعام، مكّى، آيه ۹۳: «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ قالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَ لَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ».
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۹۴
الانعام، مكّى، آيه ۱۱۲: «يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً».
الانعام، مكّى، آيه ۱۲۱: «وَ إِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُمْ».
الانفال، مدنى، آيه ۱۲: «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ».
النحل، مكّى، آيه ۶۸: «وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ».
مريم، مكّى، آيه ۱۱: «فَأَوْحى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا».
طه، مكّى، آيه ۳۸: «إِذْ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّكَ ما يُوحى».
القصص، مكّى، آيه ۷: «وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعِيهِ».
الزلزله، مدنى، آيه ۵: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحى لَها».

اقسام وحى

اشاره

الشّورى، مكّى، آيه ۵۱: «وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ».

توضيح: وحى به حواريّين وحى به توسّط عيسى است.

و در قوله تعالى: «وَ أَوْحَيْنا إِلى مُوسى وَ أَخِيهِ» وحى به هرون به توسّط موسى است.
و در قوله تعالى: «وَ أَوْحى فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها» اگر وحى به خود سماء باشد
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۳۹۵
از باب تسخير است، و اگر به اهل سماء باشد از لوح و قلم است.

توصيف وحى و نزول در سنّت

ابن شهراشوب گويد:
امّا كيفيّة نزول الوحى، فقد سأله الحرث بن هشام كيف يأتيك الوحى؟
فقال صلّى اللّه عليه و آله: «احيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس و هو اشدّه علىّ فيفصم عنّى و قد وعيت ما قال و احيانا يتمثّل لى

الملک رجلا فیکلّمنی فاعی ما یقول».
فصم: قلع فیفصم عنی، یعنی الوحی أی یقلع؛ افصم المطر اذا اقلع و اکشف و روی انّه کان اذا نزل علیه الوحی فی یوم شدید البرد فیفصم عنه و ان جبینه لیتفصّد عرقا.
تفصّد از فصد به معنی رگ زدن است، کثرت عرق کردن به آن تشبیه شده است.
الصّلصلة: صوت الحدید اذا حرّک نقلا از نهایة اللغه ابن اثیر.
و روی انّه کان اذا نزل علیه، کرب لذلک و تربّد وجهه و نکس رأسه و نکس اصحابه رؤوسهم منه و منه یقال برحاء الوحی.
کرب أی اصابه الکرب و اربدّ وجهه و تربّد أی تغیّر الی الغبرة و البرح، شدّة البرحاء شدّة الکرب من ثقل الوحی (نهایة اللغة).
قال ابن عبّاس: کان النّبی اذا نزل علیه القرآن تلقّاه بلسانه و شفتیه، کان

یعالج من ذلک شدّة فنزل «لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ» و کان اذا نزل علیه الوحی وجد منه ألما شدیدا او یتصدّع رأسه و یجد ثقلا، قوله تعالی: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا».
زید بن ثابت گفت: انزل علی رسول اللّه و فخذه علی فخذی فکادت ترضّ فخذی.
مسند احمد، ابن عمر: سألت النّبی فقلت: یا رسول اللّه! هل تحسّ بالوحی؟
فقال (ص): اسمع صلاصل ثمّ اسکت عند ذلک فما من مرّة یوحی الیّ الّا ظننت انّ نفسی تقبض.
هشام بن عروه عن أبیه: کان اذا اوحی الیه و هو علی بعیر، وضعت جرانها فما تستطیع ان تحرّک حتّی یسری عنه.
الجران: باطن العنق.
ابن مردویه عن ابن مسعود مرفوعا: اذا تکلّم اللّه بالوحی، سمع اهل السّموات صلصلة کصلصلة السّلسلة علی الصّفوان فیفزعون و یرون انّه من امر السّاعة.
بخاری و مسلم عن عائشة قالت: أوّل ما بدئ به رسول اللّه من الوحی الرؤیا الصادقة فی النوم فکان لا یری رؤیا الّا جاءت مثل فلق الصّبح ثمّ حبّب الیه الخلاء فکان یأتی الحراء فیتحنّث فیه اللیالی ذوات العدد و یتزوّد لذلک ثمّ یرجع الی خدیجة رضی اللّه عنها فتزوّده لمثلها حتّی فجأه الحقّ و هو فی غار حراء فجاءه الملک به فقال: اقرأ، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: فقلت: ما انا بقارئ فاخذنی و غطّنی حتّی بلغ منّی الجهد ثمّ ارسلنی فقال: اقرأ، فقلت: ما انا بقارئ

فغطّنی الثّالث حتّی بلغ منّی الجهد ثمّ ارسلنی فقال: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» ... الی «ما لَمْ يَعْلَمْ» فرجع بها رسول اللّه ترجف بوادره.
توحید الصدوق، زرارة عن أبیه قال: قلت لأبی عبد اللّه (علیه السلام): جعلت فداک، الغشیة الّتی کانت تصیب رسول اللّه اذا نزل علیه الوحی قال: فقال: ذلک اذا لم یکن بینه و بین اللّه احد، ذاک اذا تجلّی اللّه له ثمّ قال: تلک النّبوّة یا زرارة، و أقبل یتخشّع.
عمرو بن ثابت عن الصّادق (علیه السلام): انّ النّبی یکون بین اصحابه و هو یتصابّ عرقا، فاذا افاق قال: قال اللّه عزّ و جلّ کذا و کذا و امرکم بکذا و نهاکم عن کذا؛ و اکثر مخالفینا یقولون انّ ذلک کان عند نزول جبرئیل علیه فسئل الصادق (علیه السلام) عن الغشیة الّتی کانت تأخذ النبیّ أکانت عند هبوط جبرئیل؟ فقال: لا، لأنّ جبرئیل اذا اتی النّبیّ لم یدخل علیه حتّی یستأذنه فاذا دخل علیه قعد بین یدیه قعدة العبد و انّما ذلک عند مخاطبة اللّه عزّ و جلّ ایّاه بغیر ترجمان و واسطة.

خلاصه‌ای از آرا درباره وحی و نزول

درباره کیفیّت وحی، اقوال و آرای بسیار هست که بیشتر آنها از شمار غلبه ظنّ و استنباطات تأویلی است و مأخذ علمی ندارد، و هرچند بسیاری از این بسیار، با عقل و نقل منافاتی ندارد امّا صرف منافات نداشتن، دلیل امکان است نه دلیل وقوع، و چه‌بسا منشأ بسیاری از این استنباطات، سوابق ذهنی ایشان است درباره مقام پیغمبری که باید در همه احوال با خوارق عادات همگام باشد و در این صورت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۹۸

فهم این حالات و مقامات و از آن جمله وحی را مافوق عقول بشری شمرده‌اند و در این‌جا نکته بسیار مهمّی هست که عدم توجه به آن باعث تعمیه، سردرگمی و اغرا می‌شود و به علاوه منافی با اصل کلّی قابل فهم بودن کلیّه مسایل مذهبی است و آن به شرح زیر است:

اگر مراد از فهم وحی، درک حاقّ همان ادراکی است که پیغمبر اکرم از وحی داشت که به‌طور قطع و یقین برای دیگری امکان‌پذیر نیست زیرا نه تنها در وحی که عالیترین مراحل اتّصال بی‌تکیّف و بی‌قیاس بشر با غیب مطلق است بلکه در مورد حالات وجدانی معمولی که اشباه و امثال آن برای همه افراد بشر امکان‌پذیر است هم عین ادراک فردی قابل انتقال برای فرد دیگر نیست.

امّا اگر مراد از فهم وحی آن است که مجملاـ بدانیم و ایمان داشته باشیم که پیغمبر در حینی از احیان و بارها با غیب مطلق، ارتباط ویژه‌ای پیدا می‌کرد و حالت مخصوصی به او دست می‌داد که در آن حال و وقت، معارف الهی و احکام او را به صورت الهام قلبی و تکلّم من وراء حجاب و وحی به واسطه جبرئیل دریافت می‌نمود که هم فهم آن آسان است هم ایمان به آن، زیرا امری است که عقلا قابل امکان است و از فروع مسایل نبوّت خاصّه است و قرآن و سنّت در مورد آن، محکم، صریح و غیر قابل تأویل است.

ناگفته نماند که رجوع از اجمال به تفصیل در این‌گونه موارد باعث بروز نقّادی و ردّ و ایراد است و آن هم امری مرغوب فیه و گاهی واجب است زیرا برای سدّ خلل در بنیان منطقی اسلام و برطرف کردن نقاط ضعف، راهی جز آن نیست

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۳۹۹

و به‌همین جهت علمای بزرگ، آن را به کار بسته و از مجامله و تحاشی دوری جسته‌اند.

اینک برای نمونه، صدوق در عقاید، اعتقاد امامیّه را درباره نزول وحی چنین یاد می‌کند: میان دو چشم اسرافیل لوحی است که چون خدا خواهد به وحی تکلّم کند، لوح به جبین اسرافیل می‌زند پس او در آن نظر می‌کند و آنچه در آن هست می‌خواند و به میکائیل القا می‌کند و میکائیل به جبرئیل و جبرئیل به پیغمبر الی آخره.

شیخ مفید در شرح این کلام گوید: این مطلب را أبو جعفر از شواذ الحدیث گرفته است و از حدیثی نقل می‌کند که نه در آن تواتری هست تا قاطع عذر باشد نه اجماعی و نه قرآن به آن ناطق است و نه با حجّتی خدایی ثابت است بنابراین ما آن را مجاز می‌شماریم امّا به آن قاطع نیستیم و هرچند آن را در حیّز امکان قرار می‌دهیم امّا قطع أبو جعفر به آن مستند است به ضربی از تقلید که ما را با آن سروکاری نیست.

البتّه مرحوم مجلسی پس از ذکر این مطلب در باب کیفیّت وحی در بحار الانوار به وجه مناسبی کلام ابو جعفر را توجیه می‌کند بدون آن‌که نقدی بر نقّادی شیخ مفید آورده باشد، همه ایشان عالمان کبیر امامیّه هستند، مستنبطات از نصوص کتاب

و سنّت درباره وحی و تنزیل به شرح زیر است:

۱- پیغمبران گاهی وحی را به صورت استماع کلمات دریافت می‌نمودند، قوله تعالی: «وَ أَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِما یُوحی».

۲- تعجّب مخالفان از وقوع نفس وحی نبود بلکه از محلّ و مصداق آن اظهار

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۰

تعجّب می‌کردند، قوله تعالی: «أَ کانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَیْنا إِلی رَجُلٍ مِنْهُمْ».

۳- بعضی اوقات وحی همچون مسامره دوستانه و برای تأنیس بود، قوله تعالی: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما أَوْحَیْنا إِلَیْکَ».

۴- بخشی از وحی همچون اسرار بود و لازم التّبلیغ برای همگان نبود، قوله تعالی: «فَأَوْحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی».

۵- و بخشی از آن لازم التّبلیغ برای همه بود، قوله تعالی: «اتْلُ ما أُوحِیَ إِلَیْکَ مِنَ الْکِتابِ».

۶- بخشی از وحیها با واسطه بود، قوله تعالی: «إِذْ أَوْحَیْتُ إِلَی الْحَوارِیِّینَ» یعنی به وساطت عیسی و چه با الهام.

۷- وحی به معنی درگوشی و پنهانی حرف زدن برای توطئه استعمال شده است، قوله تعالی: «یُوحِی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً».

۸- وحی به معنی تسخیر، قوله تعالی: «وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ».

۹- وحی به معنی الهام، قوله تعالی: «وَ أَوْحَیْنا إِلی أُمِّ مُوسی».

۱۰- وحی به معنی توصیه، قوله تعالی: «فَأَوْحی إِلَیْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُکْرَةً وَ عَشِیًّا».

۱۱- صور وحی عبارتند از: وحی بلا واسطه و بی‌تکلّم، وحی بلا واسطه و با تکلّم و وحی باواسطه و باتکلّم، قوله تعالی: «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولًا فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ».

۱۲- نزول وحی، در احوال فیزیکی بدن مبارک پیغمبر اکرم تغییراتی می‌داد

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۱

از آن جمله حالت جذبه و شبه غشوه، ریزش عرق، سنگینی بدن تا حدّ أثر گزاردن بر شترسواری او، برافروخته شدن صورت و به‌طور کلّی علایم ورود امری عظیم و سنگین بر روح و جسم، ما فوق طاقت بشری.

۱۳- تمثّل ملک، یعنی روح الامین به صورت انسانی با سیمایی گیرا و با حشمت.

۱۴- شنیدن صدایی شبیه به صدای کشیده شدن زنجیری سنگین و آهنین بر روی تخته سنگی صاف و صیقلی هنگام تلقّی وحی بلا واسطه.

۱۵- اوّلین وحی به صورت ارسال رسول و نزول روح الامین بوده است، قوله تعالی: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ».

و این است غایت وسع و فهم ما درباره وحی و تنزیل، و امید است علمای اعلام ما با تتبع در اخبار آل محمّد صلّی اللّه علیهم اجمعین و تدبّر در آیات قرآن مجید این مطلب را روشنتر و روشنتر نمایند (جزاهم اللّه عن الاسلام خیرا).

نزول وحی

اشاره

قطب رازی در حواشی کشّاف گوید: انزال به معنی ایواء، یعنی جا دادن در خانه است و به معنی حرکت دادن چیزی از بالا به

پایین، قوله تعالی: «رَبِّ أَنْزِلْنِی مُنْزَلًا مُبارَكاً وَ أَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ»، و یقال: نزل عن دابّته.

و به معنی اعطاء، خواه نعمت و خواه نقمت، قوله تعالی: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً»، و قوله تعالی: «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلى أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزاً مِنَ السَّماءِ».

دامغانی در قاموس القرآن گوید: نزول برای وجوه ذیل می‌آید:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۲

۱- تنزیل به معنی قول، قوله تعالی: «وَ مَنْ قالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ» یعنی ساقول مثل ما قال اللّه.

۲- به معنی خلق، قوله تعالی: «وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» یعنی خلقنا الحدید.

۳- انزال باران از آسمان، قوله تعالی: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً».

۴- به معنی بیان، قوله تعالی: «وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلًا» أی بیّناه.

۵- به معنی اهباط، قوله تعالی: «وَ قُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِی مُنْزَلًا مُبارَكاً».

۶- به معنی ثواب، قوله تعالی: «أَ ذلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا» أی ثوابا.

۷- به معنی ارسال، قوله تعالی: «قالُوا لَوْ شاءَ رَبُّنا لَأَنْزَلَ مَلائِكَةً» أی لارسل.

۸- به معنی بسط، قوله تعالی: «وَ لَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِی الْأَرْضِ وَ لكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما يَشاءُ».

۹- به معنی تعلیم، قوله تعالی: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ» أی علّم جبرئیل النّبی- صلّی اللّه علیه و آله-.

و به‌طور خلاصه، قدر مسلّم آن است که اصل نزول به معنی فرود آمدن از بالا به زیر است و باقی استعمالات آن مجازی است با وجوه مناسب، و چون حرکت دادن کلام خداوند از بالا به زیر همچون اشیای محسوس در امکنه محسوس متحقّق نمی‌شود، بنابراین مقصود از بالا- و پایین، علوّ و هبوط مرتبه‌ای است یعنی علوّ مصدر روحی و هبوط محلّ نزول، یعنی جهان خاکی، نه شخص خاتم انبیاء، و وجه مناسبت در مجاز تشابه هبوط معنوی و رتبه‌ای با هبوط حسّی است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۳

در مورد اختلاف میان انزال و تنزیل راغب گفته: تنزیل مختصّ است به موضعی که انزال به‌طور منجّم و متفرّق واقع می‌شود امّا انزال عامّ است نزول منجّم تدریجی قرآن و نزول دفعهٔ واحدهٔ.

درباره آن‌که وحی و نزول قرآن به‌طور منجّم و تدریجی و به مناسبت مقتضیات بوده تردیدی نیست، و کتاب، سنّت، اجماع و عقل بر آن دلالت دارد از آن جمله در قرآن مجید، قوله تعالی: «وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِيلًا».

یکی از ایرادات کفّار آن بود که چرا قرآن دفعهٔ واحدهٔ نازل نمی‌شود و خداوند وضع را تأیید و تثبیت می‌فرماید که باید چنین باشد تا دل ترا با آن ثبات و استواری بخشیم.

امّا قول، به نزول دفعهٔ واحده هم هست و از دلایل ایشان، قوله تعالی: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَيْلَةِ الْقَدْرِ» است.

از علمای امامیّه- رضوان اللّه علیهم- شیخ مفید، منکر نزول دفعهٔ واحدهٔ است و چنانچه مجلسی- طاب ثراه- در بحار الانوار باب کیفیت نزول وحی ذکر می‌کند بر شیخ صدوق چنین ایراد می‌کند: اشتباه صدوق به حدیث واحدی است که هیچ ایجاب علمی و عملی ندارد و نزول قرآن به سبب اسباب حادثه حالا بعد حال خلاف مضمون حدیث است مثلا چگونه حکم ظهار که سبب نزول آن در مدینه و به دنبال حادثه‌ای بود آیه آن در لیلهٔ القدر در مکّه در ضمن جملهٔ واحدهٔ قرآن نازل شده باشد و این حدیث شباهتی به اقوال مشبّهه دارد- تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا- و ممکن است که نزول جملهٔ واحدهٔ نزول قسمتی از

آن باشد در لیلة القدر و نزول باقی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۴

آن منجّما در حیات پیغمبر اکرم تا حین وفات او، امّا مجلسی- طاب ثراه- از باب الجمع أولی من الطّرح گوید:

چون علاوه بر آیاتی مانند: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ» روایات مستفیضه‌ای هم هست همه دالّ بر آن‌که نزول جملهٔ واحدهٔ هم بوده است و از طرفی هیچ منافاتی عقلی یا نقلی، مانع از جمع میان دو قسم نزول نیست، می‌توان گفت قرآنی که جملهٔ واحدهٔ در لوح محفوظ ضبط است و از لوح محفوظ منجّما بر پیغمبر اکرم نازل شده است به‌طور جملهٔ واحده در ماه رمضان به قوله تعالی: «شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ» و قوله تعالی: «إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ» بر پیغمبر اکرم نازل شده است بدون آن‌که در آن حین، مأمور به تلاوت و ابلاغ آن به‌طور دفعهٔ واحده باشد. همه قرآن در لیلهٔ القدر با نزول دفعهٔ واحده برای پیغمبر معلوم شده. امّا در هر مورد به اقتضای حوادث، آیات مربوطه منجّما بر او نازل گردیده است. وقوع حوادث در ازمنه بعدی مانع از وجود آیات مربوطه به آنها در لوح محفوظ نیست و نیز تلقّی پیغمبر همه قرآن را دفعهٔ واحده هیچ مانع عقلی و نقلی ندارد.

همچنان‌که در قرآن مجید ما تأخّر حکمه عن نزوله، موجود هست به‌طور مثال: سوره مزّمّل، مکّی است و قبل از وجوب زکاة نازل شده است امّا در آن هست «وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ».

و نیز عکس آن، یعنی ما تأخّر نزوله عن حکمه، چنانچه در آیه تیمّم، زیرا وجوب نماز و وجوب وضوء در مکّه بود و حال آن‌که آیه وجوب وضوء، قوله تعالی «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ» الآیه اجماعا مدنی است و بلکه آخرین سوره‌ای که نازل شده سوره مائده است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۵

درباره آن‌که اوّل ما نزل و آخر ما نزل از قرآن چیست، اقوال بسیار و مختلف است، آنچه در اخبار عامّه هست همه موقوفاتند و حدیث مرفوع در آنها نیست و چون طرز نزول و دانستن این فروع از ضروریّات دین نیست، در صورت فقد حدیث مرفوع، اخذ به موقوفات، وجوب و لزومی ندارد.

امّا آنچه از اخبار امامیّه مستفاد می‌شود آن است که اوّل ما نزل سوره علق است و آخر ما نزل یا سوره مائده است یا سوره نصر.

در مورد ترتیب نزول سور از آن جهت که بسیاری از سوره‌ها دفعهٔ واحده نازل نشده و مانند پرونده مفتوحه‌ای بوده‌اند که پیغمبر اکرم دستور داد که آیه فلانی را در جای معیّنی از سوره قرار دهند تا آن سوره تکمیل شده است چنانچه در قانون تفسیر در بخش جمع قرآن گفته‌ایم، اگر نظم سور را از حیث تقدیم و تأخیر بگویند، مقصود تقدیم و تأخیر همه آنها یا قسمت اعظم آنها است که چه‌بسا آیاتی در سوره متأخّر باشد که نزول آن قبل از آیاتی در سوره متقدّم باشد و هرچند این امر ندرتا انجام گرفته باشد.

و به هر حال اقوال درباره نظم سوره‌ها بسیار است و آنچه بیشتر مورد قبول است به شرح زیر است:

ابن الضّریس در فضائل القرآن گفته است: حدّثنا محمّد بن عبد اللّه بن أبی جعفر الرّازی، حدّثنا عمرو بن هارون، حدّثنا عثمان بن عطاء الخراسانی، عن ابیه، عن ابن عبّاس قال: و کان اوّل ما انزل من القرآن، اقرأ، ثمّ ن، المزّمّل، المدّثّر، تبّت، التکویر، الاعلی، اللّیل، الفجر، الضّحی، الانشراح، العصر، العادیات، الکوثر، التّکاثر، الماعون، الکافرون، الفیل، الفلق، النّاس، الاخلاص،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۶

النّجم، عبس، القدر، الشّمس، البروج، التّین، قریش، القارعه، القیامه، الهمزه، المرسلات، ق، البلد، الطّارق، القمر، ص،

الاعراف، الجنّ، یس، الفرقان، الملئکه، مریم، طه، الواقعه، الشّعراء، النّمل، القصص، بنی اسرائیل، یونس، هود، یوسف، الحجر، الانعام، الصّافات، لقمان، سبأ، الزّمر، المؤمن، السّجده، الشّوری، الزّخرف، الدّخان، الجاثیه، الاحقاف، الذّاریات، الغاشیه، الکهف، النّحل، نوح، ابراهیم، الانبیاء، المؤمنون، التّنزیل، الطّور، الملک، الحاقّه، المعارج، النّبأ، النّازعات، الانفطار، الانشقاق، الرّوم، العنکبوت، المطفّفین.

این سوره‌ها در مکّه نازل شده‌اند.

درباره فاتحۀ الکتاب که آیا در مکّه نازل شده است یا در مدینه، اختلاف هست امّا اقوی آن است که در مکّه نازل شده است زیرا نماز در مکّه واجب شده و فاتحۀ الکتاب جزء اعظم آن است که حدیث «لا صلوۀ الّا بفاتحۀ الکتاب» قابل انکار نیست.

بعضی گفته‌اند: فاتحۀ الکتاب اوّل ما نزل است امّا اقوی آن است که اوّل ما نزل نیست، امّا از اوّلین سوره‌های منزله در مکّه می‌باشد.

امّا سوره‌هائی که در مدینه نازل شده به ترتیب عبارتند از:

البقرۀ ثمّ الانفال، آل عمران، الاحزاب، الممتحنه، النّساء، الزلزال، الحدید، القتال، الرّعد، الرّحمن، الانسان، الطّلاق، لم یکن، الحشر، النّصر، النّور، الحجّ، المنافقون، المجادله، الحجرات، التّحریم، الجمعه، التّغابن، الصّف، الفتح، المائده، البراءۀ.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۷

توضیح: برای آن‌که مطلب روشنتر باشد می‌گوییم:

این نظم و ترتیب که مذکور شد مربوط به تقدیم و تأخیر سوره‌ها در نزول است و در مورد سوره‌هایی که دفعۀ واحده نازل نشده مراد قسمت اعظم آنهاست و این تقدیم و تأخیر از حیث نزول به عقیده ما شیعه امامیّه از علوم و اسراری است که بعد از پیغمبر جز علیّ بن أبی طالب (علیه السلام) کسی آن را نمی‌دانسته است و نخواسته‌اند علم آن را از آن جناب اقتباس نمایند و آن علم به میراث برای ائمّه ما (سلام اللّه علیهم اجمعین) باقی مانده است.

امّا نظم موجود سور در قرآن مجید به عقیده ما توقیفی، و به دستور پیغمبر اکرم انجام شد، که در باب جمع قرآن از کتاب قانون تفسیر مفصّل گفته‌ایم.

مقایسه میان سه کتاب آسمانی موجود

بدون هیچ‌گونه تعصّب و گزافگویی، عنوان مقایسه میان قرآن مجید، توریۀ و انجیل تحریف شده موجود یک نوع اسائه ادب نسبت به مقام شامخ قرآن است.

به‌طور اختصار این مقایسه را در سه مورد انجام می‌دهیم:

اوّل- در آن قسمت از مسایل توحیدی و اخلاقی که در این سه کتاب مشترکند، و در متون توریۀ و انجیل موجود، خلافی با منطق دین در آنها نمی‌توان یافت، در این نوع مسایل محتوای قرآن بسیار گسترده‌تر و در اوجی از فصاحت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۸

و بلاغت است و به علاوه دارای عناوینی است که توریۀ و انجیل فاقد آنند.

دوّم- آن قسمت از عناوین و مسایل و احکامی که قرآن مجید در بیان و عرضه آنها بر عقول و فرهنگ بشری متفرّد است

خصوصا مسایل اجتماعی و مورد احتیاج جامعه که هرگز در توریهٔ و انجیل نمونه‌ای از آنها نمی‌توان یافت و از آن جمله استدلالات منطقی قرآن متّکی به فطرت و نهاد انسانی که در تاریخ فرهنگ بشری بی‌سابقه و در عین حال خودکفا است.

سوّم- آن قسمت از توریهٔ و احیانا از انجیل که محتوای آنها مخالف با عقل سلیم و تنزیه انبیا و بلکه کرامت انسانیّت است و البتّه چون قرآن مجید از این‌گونه ترّهات منزّه است مقایسه در این مورد بی‌معنی است.

اکنون به وجه اختصار مطالبی در این مورد می‌آوریم:

شناسائی مختصری از توریهٔ

کتاب توریهٔ تقریبا در سال ۱۵۷۱ قبل از میلاد در طور سینا بر موسی (علیه السلام) نازل شده است و تا سال ۵۸۶ ق. م به حال خود باقی بود و تحریف نشد، امّا در همین سال در شهر بابل، ربانیّون و احبار یهود، آن را تحریف نمودند، معانی آن را تغییر دادند و الفاظ آن را تبدیل نمودند، بخشی از آن را ظاهر ساختند و بخشی از آن را پنهان نمودند.

توریهٔ متداول امروز همین توریهٔ محرّف است که پنج سفر است:

سفر تکوین، سفر خروج، سفر لاویّین، سفر اعداد، سفر تثنیه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۰۹

توریهٔ عبرانی و توریهٔ سامری

وقتی بنی اسرائیل از بابل ازاد شدند و به فلسطین بازگشتند همین توریهٔ محرّف را به همراه آوردند و دو فرقه شدند:

اوّل- عبرانیّین که اسباط یهودا و بنیامین و بعضی از بنی لاوی بودند.

دوّم- سامریّین که بقیّه اسباط و بعضی از بنی لاوی بودند و توریهٔ هریک از این دو فرقه با فرقه دیگر اختلاف داشت.

توریهٔ عبرانیّه را هفتاد و دو تن از احبار یهود به یونانی ترجمه کردند و به همین جهت آن را سبعیتّه می‌گویند.

اسفار دیگر توریهٔ

در عصر مکابی در سال ۱۶۷ قبل از میلاد، احبار عبرانی کتابهایی به نام پیغمبران بر توریهٔ افزودند و مجازا آنها را به توریهٔ نامگذاری نمودند که قبل از این تاریخ، این مجموعه‌ها مدوّن نبود. امّا سامریّین این اسفار ملحقه را قبول نداشتند همچنین فرقه صدوقی از عبرانیّین این ملحقات را قبول نداشتند.

بنابراین آنچه ما از توریهٔ می‌گوییم یا استدلال می‌کنیم یا مقایسه می‌نماییم مقصود ما همان اسفار خمسه است و هرچند اعتقاد داریم تحریف در آنها وارد شده است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۰

بیان اسما و صفات خداوند در توریهٔ

اشاره

در توریهٔ، خداوند یگانه و واحد است، دیده نمی‌شود و هیچ‌کس قادر بر دیدن او نیست، چیزی مانند او نیست، و زمان و مکان

او را محدود نمی‌سازد.

خداوند یگانه است

اصحاح ششم از سفر تثنیه، بشنو ای اسرائیل، پروردگار خداوند ما پروردگار یگانه است. پروردگار خداوند خود را با تمام دل و جان خود دوست بدار، و با تمام نیروی خود و این کلماتی که امروز ترا به آن وصیّت می‌کنم در دل تو باشد و بر فرزندان خود بازگو کن و بر زبان آور آن‌گاه که در خانه خود می‌نشینی، و آن‌گاه که در راه، گام برمی‌داری و آن‌گاه که می‌خوابی و آن‌گاه که برمی‌خیزی و همچون دستبند بر دست و همچون عصابه بر چشمان خود ببند. و بر درهای خانه خود بنویس و بر هر دری از درهایت (آیه ۴- ۶).

اصحاح ۴ آیه ۲۵ سفر تثنیه، پروردگار او خداوند است دیگری جز او نیست، خداوند دیده نمی‌شود و احدی قادر بر دیدن او نیست.

سفر تثنیه، اصحاح ۴ آیه (۱۰- ۱۹).

موسی گفت: خداوند به من گفت: برای من امّت را فراهم ساز و کلام مرا به ایشان بشنوان تا یاد بگیرند از من بترسند در تمام ایّامی که بر روی زمین زنده‌اند و تا اولاد خود را یا دهند، پس آن‌گاه جلو آمدید و بر دامنه کوه توقّف کردید، و کوه از آتش تا دل آسمان شعله می‌کشید. تاریک ابرناک و مه‌آلود آن‌گاه پروردگار از میان

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۱

آتش با شما سخن گفت و شما آوای کلام را می‌شنیدید، صورتی نمی‌دیدید، امّا صوتی می‌شنیدید و شما را آگاه ساخت به عهدی که شما را فرمان داده بود، تا به آن عمل کنید، کلمات دهگانه را، و آنها را بر دو لوح سنگی نوشته بود و در این هنگام پروردگار مرا فرمان داد تا به شما واجبات و احکامی بیاموزم تا این‌که شما آنها را در زمین موعود که به آن می‌رسید و مالک آن می‌شوید به کار بندید.

پس به‌طور جدی برای خودتان حفظ کنید زیرا شما تا روزی که پروردگار با شما در حوریب از میان آتش سخن گفت هیچ صورتی ندیده بودید تا مبادا فاسد شوید و برای خود تمثال تراشیده‌ای بسازید. صورت هرچه نر یا ماده، شبیه هر دام، شبیه هر پرنده بالدار که در هوا می‌پرد، شبیه هر چرنده بر زمین، شبیه هر ماهی در آب از زیر زمین، و تا مبادا چشمان خود به آسمان بازکنی و آفتاب و ماه و ستارگان را ببینی همه لشکریان آسمان که پروردگار، خداوند تو برای همه گروههای زیر آسمان قسمت نموده است آنگاه غرّه شوی و برای آنها سجده کنی و آنها را پرستش نمایی.

در سفر خروج، اصحاح ۲۳، ایه ۱۷، پس خداوند برای او گفت: تو توانا نیستی که روی مرا ببینی زیرا ممکن نیست که انسان مرا ببیند و زنده بماند.

اللّه لیس کمثله شیء

در اصحاح ۳۴ از سفر تثنیه، آیه ۲۶، موسی می‌گوید: مانند برای خداوند نیست.

و در اسفار انبیا، موارد بسیار از این مطلب یاد شده است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۲

اللّه لا يحدّه زمان و لا مكان

در توريـۀ، بيان متعـددى هست در اين كه خداوند در هر مكان و زمانى موجود است و اين‌كه او تعالى از ازل تا ابد همه جهان را به لطف، عنايت و عدالت خود شامل است در هر مكان و هر زمان.

مثلا در سفر ارمياء، اصحاح ۲۳، آيه ۲۳ آمده است: من خداوندم از نزديک، و نيستم خداوندى از دور، اگر انسانى خود را در جاهاى پنهانى پوشيده سازد آيا من او را نمى‌بينم؟ من آسمانها و زمين را پر مى‌كنم.

صفات خداوند در توريۀ

توريۀ مشعر است به اين‌كه خداوند متعال:

۱- خداوند يگانه است.

۲- موجود است در كلّ وجود.

۳- چيزى مانند او نيست و اوست متّصف به هر كمال و منزّه از هر نقص.

۴- خداوند كامل است.

۵- به همه چيز، عالم است.

۶- بر همه چيز، قادر است، در سـفر خروج؛ اصحاح ۶، آيه ۲، من ظاهر ساختم براى ابراهيم، اسـحاق و يعقوب كه من خداوند توانا بر هر چيزم.

۷- خداوند عظيم، قوى و جبّار است.

۸- خداوند قدّوس است سفر لاويّين، اصحاح ۱۱، آيه ۴۱، انّى انا قدّوس.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۱۳

۹- خداوند بارّ، صالح، صادق، امين، وفىّ، محسن و فاحص قلوب است.

سفر تثنيـه ۷: ۹، بـدان به درستى كه پروردگـار خداونـد تو، اوست خداونـد امين و حافـظ عهـد و احسـان، براى آنـان كه او را دوست مى‌دارند و وصيّتهاى او را تا هزار قرن حفظ مى‌كنند.

سفر اعداد ۲۳: ۱۹، خداوند انسان نيست تا دروغ بگويد، آيا مى‌شود كه بگويد و نكند، يا تكلّم كند و وفا ننمايد؟

۱۰- خداوند رؤوف و رحيم است سفر خروج ۳۴: ۵، پروردگار خداوند مهربان، رؤوف، ديرخشم، بسيار با احسان و وفاست.

۱۱- خداوند جميل است.

۱۲- خداوند آفريننده به تنهايى براى وجود و براى بشـر است و اوست خداوند خلايق و مالک و مسـلّط بر ايشان. سـفر تكوين ۱: ۱، و در آغاز آفريد خداوند آسمانها و زمين را.

۱۳- خداوند اوست زنده باقى.

۱۴- خداوند است كه عطا مى‌كند و منع مى‌كند.

۱۵- خداوند است كه مبارک مى‌سازد و لعن مى‌كند، سفر تثنيه ۳۰: ۲۰.

پيشروى تو، زندگى و مرگ را قرار دادم و بركت و لعنت را پس اختيار كن حيات را تا تو و نسل تو زنده باشيد.

۱۶- خداوند انسان را حفظ و حمايت مى‌كند.

۱۷- خداوند اوست قاضی و به عدل قضاوت می‌کند.

سفر تثنیه، ۱: ۱۷، از هیچ انسانی بیم نکنید زیرا قضاوت با خداوند است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۴

۱۸- خداوند حکیم است.

۱۹- خداوند قدیم است سفر تکوین، ۱: ۲، در آغاز خداوند آفرید آسمانها و زمین را و زمین خالی و خراب بود و تاریکی روی آن را فراگرفته بود و ریح (روح) خداوند بر روی آبها می‌وزید. سفر تثنیه، ۳۳: ۲۷، خداوند قدیم ملجأ است.

۲۰- خداوند قائم به نفس است. تثنیه، ۳۲: ۳- ۴.

موسی می‌گوید:

من به نام خدا ندا می‌دهم: عظمت را برای پروردگار ما عطا کنید. اوست صخره‌ای که ساخته‌اش کامل است، به درستی که همه راههایش عدل است، خداوند امانت که جوری در او نیست، او صدیق و عادل است.

۲۱- خداوند مرید است. تثنیه، ۳۲: ۴۱.

آن‌گاه که شمشیر برّاق خود را بکشم و قضا را به دست گیرم، نقمت را بر اضداد خود وارد می‌سازم و مبغضان خود را کیفر می‌دهم.

۲۲- خداوند حیّ است.

۲۳- خداوند متکلّم است. تثنیه، ۳۲: ۳۹ بنگرید همین دم منم. من اویم و نیست خدایی با من، من می‌میرانم و زنده می‌گردانم، من پایمال کنم و من شفا می‌دهم، و از دست من گریزگاهی نیست، من دست خود را به آسمان بلند می‌کنم و می‌گویم: زنده‌ام من تا أبد.

۲۴- اللّه سمیع.

۲۵- اللّه بصیر، تثنیه، ۱۳: ۴.

به دنبال پروردگار خدای خود راه می‌روید و از او پرهیز می‌کنید (می‌ترسید) و

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۵

وصایای او را حفظ می‌کنید، و آواز او را می‌شنوید، و او را پرستش می‌کنید و به او پیوسته‌اید.

۲۶- اللّه رحیم و غفور.

سفر خروج، ۳۴: ۶، پروردگار، پروردگار خداوند مهربان است و رؤوف است و دیرخشم و بسیار احسان و وفا، حافظ احسان به هزاران، بخشاینده گناه و عصیان و خطأ امّا او گناهکاری را بتمامه بریء نمی‌سازد.

۲۷- اللّه ذو هیبهٔ و رهبهٔ، سفر لاویان: ۵: ۵. کوهها در برابر خداوند متزلزل می‌شوند.

۲۸- صفات اللّه ثابتهٔ.

شناسائی انجیل به اختصار

عیسی بن مریم- علیه السلام- یکی از پیمبران بنی اسرائیل بود، بر شریعت موسی چیزی نیفزود و چیزی از آن کم نکرد، بنابراین شریعتی منفصل از شریعت موسی نیاورد و آنچه آورد و ابلاغ کرد به شرح زیر است:

۱- مردم را دعوت کرد تا به شریعت واقعی نه تحریفی موسی، عمل کنند و به خداوند یگانه آن‌گونه که توریهٔ گفته است

ایمان آورند.
۲- بعضی از علمای متعصّب و سختگیر یهود از پیش خود چیزهایی را حرام کرده بودند با تأویلاتی ناروا که از توریهٔ می‌کردند و عیسی آن موارد را به مردم گوشزد می‌کرد.
۳- در توریهٔ اشاراتی به آمدن پیامبری ناسخ شریعت موسی بود که توریهٔ
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۶
را نسخ می‌کند و مسیح به ایشان فهمانـد مقصود از آن پیامبر چنانچه در قرآن آمده محمّد بن عبد اللّه است: «وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ یَأْتِی مِنْ بَعْدِی اسْمُهُ أَحْمَدُ».

اناجیل اربعه

اشاره

انجیل، به معنی بشارت است.
نصاری می‌گویند: انجیل از آسمان بر مسیح نازل شده است امّا کتابی مانند کتاب موسی نبوده است، بلکه بر قلب او نازل شد، و بر طبق آن خطابه خواند، و موعظه کرد، و بشارت داده است و چون به آسمان رفته بعضی از شاگردان او آنچه را از او شنیده‌اند نوشته، و آنها را اناجیل نام داده‌اند، و خود نصاری می‌گویند:
اناجیل بسیار بوده‌اند، امّا در یکی از مجامع به چهار از آنها اکتفا شد، و بقیّه رفض گردیده‌اند و آن چهار عبارتند از:
انجیل متّی، انجیل مرقس، انجیل لوقا، انجیل یوحنّا.
و می‌گویند: مجموعه اناجیل و رسایل حواریّین را یک‌جا از قرن چهارم میلادی دیده‌ایم.
روی‌هم‌رفته اناجیل اربعه و رسایل حواریّین را بیبل یا عهد جدید، و اسفار خمسه توریهٔ و کتب انبیا را، عهد قدیم می‌گویند.
چون عیسی توریهٔ را نسخ نکرده بلکه آن را تأیید نموده، بنابراین آنچه از اسماء و صفات اللّه در توریهٔ آمده عیسی هم آنها را تأیید نموده است، باوجوداین ما به‌طور اختصار به نصوصی از انجیل در این مورد اشاره می‌کنیم.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۷

اللّه واحد

انجیل مرقس، اصحاح ۱۲، آیه ۲۸- ۳۴.
یکی از کاتبان نزد او آمد و چون دید سخن می‌گویند و او نیکو جواب می‌دهد، از او پرسید چه وصیّتی پیش از همه است؟ عیسی جواب داد: به درستی که اوّل همه وصیّتها این است: بشنو ای اسرائیل پروردگار خداوند ما خداوند یگانه است پروردگار خدای خود را با همه دل و جان خود دوست بدار و با همه وجود خود و با همه فکر خود و با همه توانایی خود و این همان وصیّت نخستین است؛ و وصیّت دوّمین مانند آن این است: دوست بدار نزدیک و خویش خود را مانند خود، وصیّت دیگری بزرگتر از این دو نیست، کاتب به او گفت: ای معلّم! به حق نیکو گفتی زیرا اوست خداوند یگانه و جز او نیست و محبّت او با همه دل، با همه فهم، با همه نفس، و با همه توانایی است، و محبّت خویش و قریب مانند خویشتن از همه قربانیها و سوختن آنها افضل است. چون عیسی دید که به خردمندی جواب داد، به او گفت: تو از ملکوت خداوند دور نیستی.

خداوند دیده نمی‌شود

انجیل یوحنّا، ۵: ۲۷.

عیسی یهودان را مخاطب ساخت و گفت: پدر، خودش آن کسی است که مرا فرستاد، برای من گواهی می‌دهد، آواز او را هرگز نشنیده‌اید، و هیأت او را ندیده‌اید، یوحنّا، ۱: ۱۸، خداوند، هیچ‌کس هرگز او را ندیده است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۸

موارد تشبیه در توریهٔ و تنزیه خداوند- جلّ و علی شأنه- از آنها

اشاره

صاحب تاریخ اقباط گوید: در توریهٔ می‌خوانیم که خداوند شاد و راضی می‌شود، غمگین و پشیمان می‌شود، خشمناك می‌گردد، ناراضی می‌شود، غیظ می‌کند، می‌خندد، استهزا می‌کند، خدعه می‌کند و می‌ترسد و حال آن‌که همه اینها از صفات انسان است که نقص و فتور به او طاری می‌گردد و شك نیست که خداوند از این صفات منزّه است- تعالی عن ذلك علوّا کبیرا- امّا خداوند خواسته است تا با انسان به قدر توانایی عقل و فهم او سخن گوید تا شریعت و تعالیم او را دریافت کند (ج ۸، ص ۲).

کلمات أب و ابن که در توریهٔ و انجیل به کار رفته مراد از آنها معانی مجازی آنهاست، أب به معنی علّت ایجاد، قیّوم، حافظ و رازق، و ابن به معنی اقرب الموجودات و امثال این معانی و آن‌جا که در قرآن مجید به عنوان تقبیح و تبکیت یهود و نصاری آمده: «وَ قالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قالَتِ النَّصارى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» برای آن است که با گذشت زمان و تحریفات در توریهٔ و انجیل برای اب و ابن مفاهیمی غیر از معانی مجازی متداول آنها ساخته و به خورد خلق اللّه داده بودند تا خلق اللّه را در باره ایشان غالی سازند و سوء استفاده متولّیان سودپرست از اشاعه عقاید غلوآمیز خود داستانی بسیار مفصّل و جداگانه دارد و این بلایی است که متولّیان بی‌ایمان و سودپرست برای تحمیق خلق اللّه بر سر همه ادیان آورده‌اند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۱۹

توضیح:

برای تفصیل اسما و صفات اللّه در اسفار خمسه و اناجیل اربعه مستندات موجود در این کتابها را آوردیم و از ذکر مستنداتی که در این موارد در کتب انبیا یا رسایل حواریّین مسیحی آمده است برای رعایت اختصار صرف‌نظر کردیم.

اسماء و صفات خداوند در قرآن مجید

اشاره

همان صفاتی که برای خداوند متعال در توریهٔ آمده در قرآن مجید هم به وجهی ابلغ آمده است و اختلافی در آنها نیست، قوله تعالی: «ما يُقالُ لَكَ إِلَّا ما قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ» فصّلت، ۴۳ و نمی‌تواند جز این باشد.

اگر مورد اختلافی هست به علّت ظلم و خودپرستی احبار و ربانیّونی است که برای ادامه سلطه خود بر خلق اللّه توریهٔ را

تحریف کرده بودنـد، قوله تعـالی: «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أَنْزِلَ إِلَيْنا وَ أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ إِلهُنا وَ إِلهُكُمْ واحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ». العنكبوت، ۴۶.

یهودان خودپرستی را تا به آن‌جا رسانیـده بودنـد که می گفتند: خدای یگانه، خدای ما بنی اسرائیل است چنانچه عیسی– علیه السّلام– به ایشان خطاب و عتاب می کند و می گوید: وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار، شمایید که راه ملکوت آسمانها را بر مردم بسته‌اید، نه خودتان به ملکوت داخل می‌شوید و نه می گذارید دیگران داخل شوند. انجیل متّی، ۲۳: ۱۵.

مقاصد و اهداف در همه ادیان توحیدی یگانه است، شناخت خداوند یگانه به

اسمای حسنایش و به صفات کمـالش و تنزیه او تعالی از هر نقص و تزکیه و تهـذیب انسان تا سرحدّ آمادگی برای ورود به ملکوت خداونـد و اعتقـاد به روز جزا و پـاداش و کیفر در برابر اعمـال خوب و بـد که پیغمبران و فطرت به انسـان می‌آموزنـد؛ اینهایند مجامع وظایف و تکالیف انسانی که زمان و مکان تغییری در آنها نخواهد داد.

قرآن مجیـد همان اسـما و صـفاتی را که در اسـفار تحریف نشده توریهٔ برای خداوند متعال آمده یاد کرده است با تنقیحاتی از حیث محتوی و بلاغت و نیز اسماء الحسنی را بـه تفصیلی بیشتر و در اوج اعلای عرفان، عظمت، شکوه و زیبـایی که در مـذکورات سـاده و بسیط توریهٔ هرگز این خصوصیات به چشم نمی‌خورد، گویی اذهان و معارف قوم موسی به آن درجه از تکامل فهمی نرسیده است که بتواند توحید را در مظاهر تکامل یافته قرآن دریافت کند.

اینـک در این‌جـا برای نمونه یکی از آن موارد را در قرآن مجیـد یاد می کنیم تا با مقایسه عظمت قرآن در برابر توریـهٔ معلوم و مشهود گردد.

قوله تعـالی: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ». خداوند رفیع الدّرجات است ذو العرش است.

به‌طور مطلق درجـات رفیع از آن خداونـدی است که صاحب عرش است، خداونـدی که منزّه از مکـان و جهت است و هر گز ذهن بشـر گنجـای علوّ اعلای او را نـدارد امّـا منـاسب بـا گنجـایش فهم او کلمـات رفیع و درجات با جرس خاصّ و مناسب با محتوای خود ذهن بشر را در برابر تصوّری میان کیف و بلا کیف در رفعت و عظمتی غیر قابل وصف، مندکّ می‌سازد. کشش جرس درجات با تصوّر این‌که رفعت ذو

درجات است تا ارفع باشد هماهنگی محسوسات با مدرکات است و زمینه را برای استماع نام دیگر خداوند آماده می‌سازد. ذو العرش کشش صوتی درجات و گستردگی ذو العرش در گوش شنونده، موسیقی خاصّ و مناسبی القا می کند، آنگاه از صفات افعال یاد می کنـد «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» بر هر کس از بندگان خود بخواهد روح الامین را می‌فرسـتد تا ایشـان را از روز برخورد، بیم دهـد، از میـان همه نامهـای قیـامت یوم التّلاق انتخـاب شـده است که جرس صوتی آن شدیـد و محتوایش نیز شدیـد است، روز برخورد متّهم و قاضـی در چنین روزی آن‌که مبرّی است بیم دارد مبـادا چیزی بر قاضـی پنهـان بماند و آن‌که بزهکار است بیم دارد مبادا آنچه پنهان ساخته، آشکار گردد.

بزهکـار تنهـا چاره‌اش پنهان‌کاری است، و بی‌گناه تنها چاره‌اش آشکاری و وضوح؛ قاضـی عـدل چیزی از او پنهان نمی‌مانـد. «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» با جمله اسمیّه تأکید می کند که همه‌چیز حساب‌پردازان آشکار است و برای تأکید مجدّد پنهان ماندن چیزی از ایشان را بر خداونـد نفی می کند. شـیء با تنوین تنکیر آمده است تا هر چیزی را و لو اندک باشد، مانند: «خائِنَةَ الْأَعْيُنِ» و از

آن ناچیزتر نفی کند. وقتی دیدند «وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً» آن‌جاست برای جواب خطابی که همیشه طفره می‌رفتند و انکار می‌نمودند آماده می‌شوند، آن‌گاه خطاب می‌رسد: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» و اقرار می‌کنند «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» نه تنها آن روز ملک از آن خداوند واحد قهّار است بلکه همیشه چنان است. امّا اقرار مشهود ایشان در آن روز است اقرار بی‌گناهان مسبوق به انکار نیست. امّا شهود ایشان در آن روز در مرتبه حقّ الیقین است، در این‌جا هم نامهایی به کار رفته که مناسب مقام است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۲۲

اللّه مناسب همه مقامها واحد، زیرا محکمه نهایی است و طمع در تجدید آن نمی‌توان بست، قدرت اجرایی هم در مقام قهّاریّت مطلق است.

و هزاران تدبّر دیگر که بهره متدبّرین در قرآن مجید از معاصران و آیندگان است و به ما این نکته بسیار مهمّ را می‌فهماند که هرچند توریهٔ و انجیل تحریف نشده. کتابهای آسمانی، و مورد احترام مسلمانان و حاوی معارف توحیدی و احکام الهی می‌باشند، امّا بعد از بعثت پیغمبر اکرم و نزول قرآن مجید، خودکفایی خود را از دست داده‌اند. و با مقایسه مختصری معلوم می‌شود که قرآن مجید از حیث احتوایش بر همه مسایل توحیدی، اعتقادی، تهذیب اخلاق، اجتماعی و غیره همچون دریایی در برابر جویباری ناچیز است و از حیث بلاغت در حدّ اعجاز که ما همان‌طوری که قبلا گفتیم در این کتاب به قدر توانایی خود، لبی از این دریا تر کرده‌ایم، دریا باقی است و هر واردی لبی از آن تر خواهد نمود و «ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ» همیشه صادق است.

در توریهٔ و انجیل هم این مطلب بسیار مهمّ، یعنی خودکفا نبودن توریهٔ و انجیل برای قرنهای آینده و نیز لزوم و احتیاج به تکامل کتاب و پیامبر مرسل به آن تا حدّ خودکفایی برای همه زمانها بارها تأکید و به آن اشاره شده است، در انجیل یوحنّا، ۱۴: ۱۵ آمده است: اگر مرا دوست دارید وصایای مرا حفظ کنید و من برای شما از پدر (خداوند) معزّی و مشار الیه دیگر خواهم خواست و او به شما عطا خواهد نمود.

کلمه معزی آخر در اصل عبرانی چنین بوده است: بیر کلیت الرّوح القدس.

در این‌جا، اوّلا باید دانست که الرّوح القدس صفت بیر کلیت است نه

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۲۳

مضاف به آن و معنی چنان است: به شما عطا می‌کند بیر کلیت، آن‌چنانی که بالاترین مقام را که روح القدسی است دارا می‌باشد. بیر کلیت، کلمه‌ای عبرانی است و یونانی آن: بیر کلیتوس است.

عبد الوهّاب نجّار از مستشرق مشهور کارلونلینو پرسیده بود: معنی بیر کلیتوس چیست؟ وی جواب داده بود: الّذی له حمد کثیر (احمد).

و باقی آیه مذکور مطلب را روشنتر می‌سازد به شما همه‌چیز را می‌آموزد و یاد آوری می‌کند برای شما آنچه را من به شما گفته‌ام و هم‌اکنون به شما گفتم پیش از آن که بشود، او برای من گواهی می‌دهد و شما هم گواهی خواهید داد. برای شما بهتر آن است که من بروم، زیرا اگر من نروم آن مشار الیه نمی‌آید امّا هر وقت آمد، او روح حقّ است، شما را به همه حقّ ارشاد می‌کند زیرا او از پیش خود سخن نمی‌گوید بلکه به هرچه می‌شنود (از وحی) سخن می‌گوید به امور آینده شما را آگاه می‌کند.

و به وضوح می‌بینیم که بیان عیسی- علیه السّلام- در انجیل یوحنّا: ساصلّی للّه و سیرسل لکمTELCARP آخر دلالت واضح دارد که مرادش آمدن واسطه و رسول دیگری از جنس بشر مانند خودش می‌باشد و پیرکلیت مذکور در انجیل یوحنّا یک

موجود مجسد انسانی و صاحب آلات سمع و لسان است «یعلّمکم کلّ شیء و یذکّرکم بکلّ ما قلته لکم» و نمی‌توان آن را به اقنوم سوّم و خدا در مظهر روح القدس تأویل نمود. چنانچه نصاری بعد از مجمع منعقده در قسطنطنیه به سال ۳۸۱ قبل از میلاد نمودند.
نصاری کلمه بیر کلیت عبرانی را که به معنی کثیر الحمد (احمد) است به کلمه
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۲۴
بارکلیت عبرانی که به معنی نایب است تحریف کردند و برای به شک انداختن مردم در نام پیغمبر اسلام در مجمع قسطنطنیه به بارکلیت مقام اقنوم سوّم (روح القدس) را دادند تا بگویند پیامبری بعد از مسیح نخواهد بود.
موریس بوکای طبیب فرانسوی گفته است: دو فعل OUOKA و oeieL در زبان یونانی دو عمل و فعل مادّی را معنی می‌دهند که حاصل نمی‌شود مگر در موجودی که از دو دستگاه شنیدن و گفتن برخوردار باشد و بالنتیجه تطبیق این دو فعل با روح القدس (اقنوم سوم) ناممکن است.

توضیح:

بخش مهمّ شناسائی توریهٔ و انجیل از کتاب اللّه و صفاته فی الیهودیهٔ و النصرانیّهٔ و الاسلام، تألیف دکتر شیخ احمد حجازی سقّا، چاپ‌دار الاتّحاد العربی للطّباعهٔ، در مصر، اقتباس شده است.

تحریفات توریهٔ و انجیل از نظر متن و محتوی

وقتی انسان متتبّع و کنجکاو اصول و مبانی معارف توحیدی، تهذیب اخلاق، کرامت انسانی و فهم تکاملی او را فی الجمله شناخت و آشنا شد، با مطالعه توریهٔ به روشنی تشخیص می‌دهد که بخشی از آن با آن معارف و مسایل که همه در عین حال در همه ادیان توحیدی مشترك و نیز مورد قبول عقلند مغایرت دارد و ذهن سالم آنها را نمی‌پذیرد که اینك به بخش اندکی از آن نمونه‌ها می‌پردازیم.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۲۵

مال اندوزی أحبار و راهبان و تشویق مادّیگری

می‌دانیم که در مبانی توحیدی، تحصیل مال هدف نیست و هرچند در حدّ الزامات اجتماعی و رفع احتیاجات ضروری جایز و احیانا واجب باشد.
نشان دادن زرق و برقها و تجمّلات زندگانی و برافروختن انگیزه‌هایی که خود در متن طبیعت موجود است و نیازی به تشویق ندارد، در راه تکامل معارف توحیدی، سنگ راه و چوب لای چرخ است که هر کتاب آسمانی نه تنها باید از لوث آن پاك و منزه باشد بلکه باید آن را در نظر بشر، خوار و بی‌مقدار سازد امّا متأسّفانه متولّیان امور برای ارضای طمع بی‌انتهای خود، گویی بخشی از توریهٔ را چنان تحریف کرده‌اند که بتوانند همه اموال آن روزی بنی اسرائیل را که عبارت از دام، طلا و نقره بوده است در دستگاه روحانیّت یهود و تصرّف دلبخواهی احبار متمرکز سازند، قرآن مجید به این مطلب اشاره صریح دارد: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّ کَثِیراً مِنَ الْأَحْبارِ وَ الرُّهْبانِ لَیَأْکُلُونَ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ وَ یَصُدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ

الْفِضَّةَ وَ لا يُنْفِقُونَها فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ».
اكل اموال به باطل، صور گوناگون داشت: نیاز برای دعا، فروش مغفرت، اجر بر داوری و فتوی، خیانت، رشوه، ربا، تشویق پیرزنان به وقف اموال بر کنیسه، ساختن مذبح و کرسی رحمت و امثال اینها با طلا- و زیورهای سنگین‌بها که اینک به مختصری از مندرجات تورية در این موارد اشاره می‌کنیم و دقت و بررسی را به ذهن خوانندگان محترم واگذار می‌نماییم.
عرض امتنان به ساحت تورية تحریف شده که چنین محتوایی دارد تا با

مقایسه مقام والای قرآن مجید بهتر معلوم گردد.
سفر خروج، اصحاح ۳۷، آیه ۶: و کرسی رحمت را از طلای خالص ساخت. آیه ۱۵: و دو عصا از چوب شطیم ساخته آنها را به طلا پوشانید. آیه ۱۶:
و ظروفی را که بر خوان بود از صحنها، کاسه‌ها، پیاله‌ها و جامهایش که بدانها هدایای ریختنی می‌ریختند از طلای خالص ساخت. آیه ۱۷: و چراغدان را از طلای خالص ساخت. آیه ۲۳: یعنی همه از یک چرخکاری طلای خالص. آیه ۲۷:
و تاجی گرداگردش از طلای خالص. آیه ۲۴: هفت چراغ و گلگیرهایش و سینیهایش را از طلای خالص ساخت. آیه ۲۸: و عصاها را از چوب شطیم ساخته آنها را به طلا پوشانید.
در اصحاح ۳۸، شرح ساختن مذبح از عظیم‌ترین کاخهای طاغوتی پر زرق و برق‌تر است. در اصحاح ۳۹، شرح لباسها، نشانها، تاجها و رداها همه با زرق و برق‌های قیصری و فرعونی که برای اختصار یاد نکردیم و هرکه به تفصیل می‌خواهد به موردش مراجعه کند.

عبث‌کاری و بیهوده‌پنداری

که نه تنها برای ساحت قدس خداوندی و پیامبرانش بلکه برای مقام کرامت انسان که اهمّ را از مهمّ، و مهمّ را از بیهوده می‌شناسد نیز، روا نیست.
در سفر لاویان، از باب اوّل تا پنجم، و بلکه تا دهم در حدود پنج هزار کلمه همه مربوط به مراسم ذبح قربانی سوختنی و قربانی کفّاره بر مذبح به وسیله کاهن است که اگر کسی مفصّل آن را از خود مرجعش نخواند تابلو مهمّی از عبث‌کاری

برای او نادیده خواهد ماند و در این‌جا به مختصری اکتفا می‌شود.
سفر لاویان، اصحاح چهارم، آیه ۲۳، چون گناهی که کرده است بر او معلوم شود، آن‌گاه بز نر بی‌عیب برای قربانی خود بیاورد و دست خود را بر سر بز بنهد و آن را در جایی که قربانی سوختنی را ذبح کنند به حضور خداوند ذبح نماید، این قربانی گناه است و کاهن قدری از خون قربانی گناه را به انگشت خود گرفته بر شاخهای مذبح قربانی سوختنی بگزارد، و خونش را بر بنیان مذبح قربانی سوختنی بریزد و همه پیه آن را مثل پیه ذبیحه سلامتی بر مذبح بسوزاند و کاهن برای او گناهش را کفّاره خواهد کرد و آمرزیده خواهد شد.
در اصحاح ۱۷، همه ذبایح نزد کاهن به مذبح باید بیایند و الّا عامل از قوم منقطع خواهد بود.
در باب ۲۹، سفر خروج، در شرح پیشکشی سفره و قربانی، آیه ۱۵: و یک قوچ بگیر و هارون و پسرانش دستهای خود را بر سر قوچ بگذارند و قوچ را ذبح کرده خونش را بگیر و گرداگرد مذبح بپاش و قوچ را به قطعه‌هایش ببر و احشا و پاچه‌هایش

را بشوی و آنها را بر قطعه‌ها و سرش بنه و تمام قوچ را بر مذبح بسوزان زیرا برای خداوند قربانی سوختنی است و عطر خوشبو و قربانی آتشین برای خداوند است. آیه ۲۱: و از خونی که بر مذبح است و از روغن مسح گرفته و آنها را بر هارون و رخت وی و بر پسرانش و رخت پسرانش با وی بپاش.

تشخیص مرض جرب و برص با کاهن است

باب سیزدهم تا پانزدهم، سفر خروج، تفصیلات درباره مرض جرب و برص

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۲۸

است و علایم آنها و تشخیص با کاهن است. مبروص و جرب‌دار نجس است و تطهیر ایشان با کاهن است و عمده وسیله درمان، بردن قربانی متعدّد و آرد و روغن برای کاهن است.

کشتار دشمنان فراگیر همه است

سفر تثنیه، اصحاح دوّم، آیه ۳۱: و خداوند به من گفت: اینک به تسلیم نمودن سیحون و زمین او به دست تو شروع کردم، پس بنا به تصرّف آن بنما تا زمین او را مالک شوی آنگاه سیحون با تمامی خود به مقابله ما برای جنگ کردن در باهص بیرون آمدند و یهوه خدای ما او را به دست ما تسلیم نموده، او را با پسرانش و جمیع قومش زدیم و تمامی شهرهای او را در آن وقت گرفته. مردان، زنان و اطفال هر شهر را هلاک کردیم که یکی را باقی نگذاشتیم.

اصحاح ۳- ۶: و آنها را بالکلّ هلاک کردیم چنانچه با سیحون ملک حشبون کرده بودیم هر شهر را با مردان، زنان و اطفال هلاک ساختیم.

خدای اسرائیل خدای ویژه خودشان است

سفر خروج، آیات ۲۹- ۴۶: و در بنی اسرائیل ساکن شده خدای ایشان می‌باشم و خواهید دانست که من یهوه خدای ایشان هستم که ایشان را از زمین مصر بیرون آورده‌ام تا در میان ایشان ساکن شوم من یهوه خدای ایشان هستم.

این همه تاخت و تاز و منّت‌گذاریهای مکرّر از تصرّف زمینهایی ناچیز به دست اسرائیل که گویی گمان می‌کرده‌اند خدا را سرزمینی جز خاک فلسطین نیست، نشان

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۲۹

غایت چشم تنگی و بی‌خبری از «وَ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةٌ» است و هزاران امثال این موارد که باید با مطالعه پیگیر و بلکه مکرّر تورئهٔ موجود از اسفار خمسه و بلکه از کتب انبیا استخراج نمود. مطالبی سخیف و ناروا که حتّی با ذهن سلیم و سلیقه ظریف نمی‌سازد چه رسد به معارف عالی توحیدی که این خارستان نمی‌تواند گل آن را برویاند:

گل توحید نروید به زمینی که در آن‌خار شرک و حسد و کبر و ریا و کین است داستان همخوابگی لوط با دخترانش، و داستان فریب خوردن اسحاق از نیرنگ مادر یعقوب و یعقوب را عوضی گرفتن از برادرش، شرم‌آور است. هرکس باور ندارد، به سفر خروج مراجعه نماید.

به زندگانی جاویدان و جهان دیگر در تورئهٔ اشاره‌ای نیست

عجبتر آن‌که از زندگانی جاویدان در جهان دیگر که یکی از سه پایه و بنیاد ادیان توحیدی است در توریهٔ خبری نیست.

علمای یهود تلاش کرده‌اند از کتابهای ملحق به توریهٔ اصلی مانند کتاب اشعیا، اشارات و کنایاتی ناظر به آمدن ماشیح نجات‌دهنده (از خود یهود) پیدا کنند و نتیجه تعمّل و تأویل ایشان- آن هم نه از متن اسفار خمسه- خبر از نجات قوم یهود و باروری عجیب درختان، زاد و ولد چهارپایان و زندگانی صلح‌آمیز و مرفّه ایشان است که در تلمود، ده نشانه برای آن ذکر شده، نشانه نهم آنها چنین است:

مرگ در دنیا وجود نخواهد داشت چنانچه گفته شده است اشعیا، کتاب ۵،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۰

آیه ۸، مرگ را تا به ابد نابود خواهد ساخت و خداوند، خدا اشک را از روی هر چهره‌ای پاک می‌کند و عار و ننگ قوم خود را از روی تمامی زمین رفع خواهد نمود زیرا خدا چنین گفته است: شوکت لبنان و زیبائی کرمل به آن عطا خواهد شد، کوران شفا خواهند یافت هرکس را خدای متبارک در جهان کنونی ضربتی زده، خود وی را در جهان آینده شفا خواهد داد اشعیا، ۲۵: ۵.

فریسیان، به بقای روح و جزا معتقد بودند، امّا صدوقیان می‌گفتند: چون ذکری از رستاخیز در اسفار خمسه نیامده است مورد قبول نیست. گنجینه‌ای از تلمود، صفحه ۳۶۳.

فریسیان می‌خواستند با تعمّل تأویلی از توریهٔ بیابند بر ردّ صدوقیان مانند، خداوند به موسی فرمود: اینک تو نزد پدران خود می‌خوابی و برمی‌خیزی سفر تثنیه، ۳۱: ۱۶.

تا در آن سرزمینی که خداوند برای پدران شما قسم خورد که آن را به ایشان و ذرّیت ایشان بدهد عمری دراز داشته باشید، سفر تثنیه، ۱۱: ۱۹.

و مخالفان صدوقیان استدلال می‌کردند: چون گفته به شما و ذریّت شما پس بازگشت مردگان مقصود است یا آیه ۳۹، باب ۳۲، سفر تثنیه که می‌گوید: من می‌میرانم و زنده می‌کنم.

این هم چاشنی آن ترّهات؛ سرزمین رستاخیز خاک فلسطین است، مردگان دیگر جاها زنده نخواهند شد، گنجینه‌ای از تلمود، ص ۳۶۷.

و به وضوح می‌بینیم که به‌هرحال علمای یهود تشخیص داده‌اند که نادیده گرفتن رکن اعظم اعتقادات ادیان توحیدی یعنی معاد، جزا و جهان باقی چه

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۱

رسواییها بسیار می‌آورد و با وجود همه تلاشهایشان نتوانسته‌اند آن را در متن کتاب توریهٔ (اسفار خمسه) از راه تأویل بگنجانند.

شناسائی مختصری از اناجیل اربعه

اشاره

شناخت اناجیل اربعه دشوار نیست زیرا هم مختصرند و هم محتوای آنها بیان ساده ایمان، محبّت و اخلاق فاضله از فداکاری، گذشت، محبّت و ترک تنعّمات دنیوی است و استدلالات آن همه بر سبیل تمثیل است حکمی در آن نیست جز نهی از طلاق

زن در غیر مورد زنا، که این حکم صریحا برخلاف توریهٔ است و باعث تعجّب است زیرا خود عیسی- علیه السلام- گفته است: من نیامده‌ام تا چیزی از توریهٔ را عوض کنم و به‌هرحال اینک زبده‌ای از محتویات اناجیل اربعه که تقریبا هر چهار در محتوی همسانند:

معجزات

بارها به اعجاز عیسی اشاره شده است، مانند: زنده کردن مرده، شفا دادن بیماران از کوران، کران، مبروصان و دیوانگان و برکت دادن به غذاها.

مسایل اعتقادی و بنیادی

ایمان کوه را جابجا می‌کند.
هر آنچه به دعا طلب کنید خواهید یافت.
باجگیران و فاحشه از شما به ملکوت خداوند زودتر وارد می‌شوند چون
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۲
زودتر ایمان می‌آورند.
خداوند را با همه دل و جان دوست بدارید.

اخلاق و منشهای فاضله

ای ضعیفان! پیش من بیایید، من هم ضعیفم، بی‌تکبّر شما را راهنمایی می‌کنم.
نیکو تخم بکارید.
هر نهالی را پدر کاشته است کنده نمی‌شود.
پطرس حواری او را مدح کرد، وی پطرس را توبیخ نمود و از این کار منع کرد: اگر خواهی کامل شوی ما یملک خود را بفروش و به فقرا ده.
از قاتلان جسم، بیم نکنید زیرا بر روح شما قدرتی ندارند.
به یکی از یارانش که می‌خواست برود تا پدر خود را دفن کند گفت: بگزار مردگان مردگان را دفن کنند.
همسایه خود را مثل خود دوست بدار.
برادر را در خلوت اندرز ده؛ اگر نپذیرفت، در حضور چند گواه؛ و اگر نپذیرفت به کلیسیا برو؛ اگر آن‌جا هم نپذیرفت، مانند خارجی و باجگیر است.
پسر انسان آمد تا خادم باشد نه مخدوم.
در باب ۲۳، تعرّض شدید به روحانیّین یهود جالب و چشمگیر است.
عیسی گفت: کاتبان و فریسیان بر کرسی موسی نشسته‌اند آنچه به شما گویند نگاه دارید لکن مثل اعمال ایشان مکنید زیرا می‌گویند و نمی‌کنند، بارهای گران

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۳

و دشوار را می‌بندند و بر دوش مردم می‌نهند، همه کارهای خود را می‌کنند تا مردم ایشان را ببینند، حمایلهای خود را عریض و دامنهای خود را پهن می‌سازند و بالا نشینان در ضیافتها و کرسیهای صدر در کنایس را دوست دارند و تعلیم در کوچه‌ها را و این‌که مردم ایشان را آقاآقا بخوانند؛ وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار زیرا خانه‌های بیوه‌زنان را می‌بلعید و از روی ریا نماز را طویل می‌کنید، وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار زیرا که برّ و بحر را می‌گردید تا مریدی پیدا کنید، وای بر شما که نعناع و زیره را عشر می‌دهید و اعظم احکام شریعت، یعنی عدالت و رحمت و ایمان را ترک کرده‌اید، ای رهنمایان کور که پشه را صافی می‌کنید و شتر را فرو می‌برید، چون قبور از بیرون سفید و از درون پر از استخوان و نجاسات هستید.

بیشتر تعلیمات اخلاقی انجیل بر محور ایمان، محبّت، امیدواری، تقوی و دوری جستن از ریاکاری دور می‌زند.

مسأله بقای روح و جزای اعمال هم به اختصار تأیید شده است.

آن‌گاه عادلان در ملکوت پدر خود مثل آفتاب درخشان خواهند شد.

آیا عیسی علیه السّلام از مرگ ناراضی بود؟

پس به ایشان گفت: نفس من از غایت الم مشرف به موت شده است، در این جا بمانید و با من بیدار باشید پس قدری پیش رفته و به روی در افتاد و دعا کرد و گفت:

ای پدر اگر ممکن است این پیاله از من بگزدد و لیکن نه به خواهش من بلکه به اراده تو.

روح راغب است امّا جسم ناتوان.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۴

و نزدیک به ساعت نهم، عیسی به آواز بلند صدا زد گفت: ایلی ایلی لما سبقتنی یعنی الهی چرا مرا ترک کردی؟ انجیل متی.

در انجیل مرقس نیز چنین است.

در انجیل لوقا آمده است: و عیسی به آواز بلند صدا زده گفت: ای پدر! به دستهای خود، روح خود را می‌سپارم.

در انجیل یوحنّا آمده است: چون عیسی سرکه را گرفت گفت: تمام شد و سر خود را پایین آورد و جان بداد.

اسماء الحسنی

اشاره

القطّان، عن ابن زكريّا القطّان، عن ابن حبيب، عن ابن بهلول، عن أبيه، عن أبى الحسن العبدى، عن سليمان بن مهران، عن الصّادق جعفر بن محمّد، عن أبيه محمّد بن علىّ، عن أبيه علىّ بن الحسين بن علىّ، عن أبيه حسين بن علىّ، عن أبيه علىّ بن أبى طالب صلوات اللّه عليهم اجمعين، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: انّ للّه تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسما مأة الّا واحدة من احصاها دخل الجنّة و هى:

اللّه. الاله. الواحد. الاحد. الصّمد. الاوّل. الآخر. السّميع. البصير.

القدير. القاهر. العلىّ. الاعلى. الباقى. البديع. البارىء. الاكرم. الظّاهر. الباطن.

الحىّ. الحكيم. العليم. الحليم. الحفيظ. الحقّ. الحسيب. الحميد. الحفىّ. الرّب.

الرّحمن. الرّحيم. الذّارىء. الرّازق. الرّقيب. الرّؤوف. الرّائى. السّلام. المؤمن.

المهيمن. العزيز. الجبّار. المتكبّر. السيّد. السّبوح. الشّهيد. الصّادق. الصّانع.

الظّاهر. العدل. العفوّ. الغفور. الغنىّ. الغياث. الفاطر. الفرد. الفتّاح. الفالق.

القديم. الملك. القدّوس. القوىّ. القريب. القيّوم. القابض. الباسط. قاضى الحاجات. المجيد. المولى. المنّان. المحيط. المبين. المقيت. المصوّر. الكريم.

الكبير. الكافى. كاشف الضرّ. الوتر. النّور. الوهّاب. النّاصر. الواسع. الودود.

الهادى. الوفىّ. الوكيل. الوارث. البرّ. الباعث. التوّاب. الجليل. الجواد. الخبير.

الخالق. خير الناصرين. الديّان. الشّكور. العظيم. اللّطيف. الشّافى.

از طريق عامّه تقريبا عين روايت با اندك تفاوتى نقل شده است. بخارى از أبى هريره قال: قال رسول اللّه: انّ للّه تسعة و تسعين اسما من حفظها (من احصاها) دخل الجنّة انّ اللّه وتر يحبّ الوتر.

مسلم جمله انّ اللّه وتر ... الخ را ذكر نكرده و ترمذى پس از ذكر حديث آنها را چنين شمرده است:

هو اللّه الّذى لا اله الّا هو الرّحمن. الرّحيم. الملك. القدّوس. السّلام.

المؤمن. المهيمن. العزيز. الجبّار. المتكبّر. الخالق. البارئ. المصوّر. الغفّار.

القهّار. الوهّاب. الرّزاق. الفتّاح. العليم. القابض. الباسط. الخافض. الرّافع.

المعزّ. المذلّ. السّميع. البصير. الحكم. العدل. اللّطيف. الخبير. الحليم. العظيم.

الغفور. الشّكور. العلىّ. الكبير. الحفيظ. المقيت. الحسيب. الجليل. الكريم.

الرّقيب. المجيب. الواسع. الحكيم. الودود. المجيد. الباعث. الشّهيد. الحقّ.

الوكيل. القوى. المتين. الولىّ. الحميد. المحصى. المبدئ. المعيد. المحيى.

المميت. الحىّ. القيّوم. الواجد. الماجد. الواحد. الاحد. الصّمد. القادر. المقتدر.

المقدّم. المؤخّر. الاوّل. الآخر. الظّاهر. الباطن. الوالى. المتعالى. البرّ. التوّاب.

المنتقم. العفوّ. الرّؤوف. مالك الملك. ذو الجلال و الاكرام. المقسط. الجامع.

الغنىّ. المغنى. المانع. الضارّ. النافع. النّور. الهادى. البديع. الباقى. الوارث.

الرّشيد. الصّبور.

و چنانچه ملاحظه مى‌شود، اگر لفظ اله را به حساب نياوريم باز هم شماره اين اسماء به صد مى‌رسد. امّا اگر در روايت اماميّه لفظ اله را به حساب نياوريم، شماره اسماء مذكور در آن روايت نود و نه مى‌باشد.

و به‌هرحال بايد دانست كه اسماء الحسنى منحصر در مذكورات نيست، چنانچه از قرآن مجيد و روايات اهل بيت- سلام اللّه عليهم اجمعين- در حدّ و مرز اجازه و توقيف، نامهاى بسيارى براى خداوند متعال هست، كه همه حسنايند و دعاى جوشن كبير، هزار نام از آنها را برشمرده است.

به‌طور نمونه نامهايى در قرآن هست كه در روايات اسماء الحسنى ياد نشده است، مانند: رفيع الدّرجات، و ذو العرش، يا غافر الذّنب و قابل التوب، شديد العقاب. امّا در دعاى جوشن كبير مذكورند.

و نیز نامهایی در روایات اسـماء الحسـنی هست، که خود آن صیغه در قرآن نیست، و هرچند قابل استنباط از قرآن است، مانند: المعزّ و المذلّ که از آیه مبارکه «تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ» استنباط می‌شوند.

و گـاهی هم چنـان است که آن نـام در روایت هست، امّـا از مادّه لغوی آن چیزی درباره صـفات خداونـد در قرآن ذکر نشـده است، ماننـد: الجواد و الطّاهر که از فعل متعـدّی آن درباره خداونـد متعال موارد متعـدّد در قرآن هست، ماننـد: «إِنَّما یُرِیـدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً» که نام استنباطی از آن مطهّر

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۷

است، درحالی که به نام مطهّر خداونـد در کتاب و سـنّت خوانده نشده است، و بنابراین چون اسـماء اللّه توقیفی‌اند، پیش خود، نمی‌توان خداوند را به یا مطهّر خواند.

امّا آن‌جا که نامی از قرآن استنباط نمی‌شود، و در آثار محمّد و آل محمّد (صلوات اللّه علیهم اجمعین) هست، می‌توان خواند، مانند: مناجات امیر مؤمنان علی- علیه السلام- اللّهم انّک آنس الآنسین لاولیائک و احضرهم بالکفایهٔ للمتوکّلین علیک.

یا دعای سحر: یا عدّتی فی شدّتی. و امثال آنها.

حاصل مطلب آن‌که اسـماء الحسـنی منحصر در مذکورات روایی نیست، و هرچند آنها اشهرند، و خداوند را به هر نامی که در قرآن و روایات هست می‌توان خوانـد، و در مورد عبادت، دعا، ابتهال و تضـرّع، خداونـد را به نام حسـنایی که معارض معارف کتاب و سنّت نباشد و نیز به قصد نام و اسم خوانده نشود، می‌توان خواند.

اکنون برای مزید اطّلاع نامهایی که در روایات آمده است بیان می‌کنیم:

اوّلا، آیا به همان صیغه در قرآن مذکور است یا نه؟

و ثانیا، شماره ذکر آن در قرآن مجید چند است؟

آنچه از اسماء الحسنی در بحار الانوار و روایت ترمذی مشترک است

اللّه: گفته‌اند: اصل آن از الهه به معنی عبادت است و گفته‌اند: از أله یأله یعنی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۸

پناه جست به او از امری که به او نازل شده است و الهه، یعنی او را پناه داد.

الف و لام بر اله درآمد، همزه حذف شد، و دو لام درهم ادغام گردیده است.

اللّه اسم است برای ذات مستجمع جمیع صفات کمالیّه.

در دو هزار و ششصد و نود و هفت مورد در قرآن ذکر شده است.

اله: بر وزن فعال به معنی مفعول، یعنی مألوه به معنی معبود در یکصد و سیزده مورد در قرآن ذکر شده است.

احد: احد به معنی یگانه بودن در ذات است، که اجزا، ابعاض، اعضا، اعداد و اختلاف در آن راه ندارد، دو مورد.

اوّل: همیشه بود بی‌سراغاز، یک مورد.

آخر: همیشه خواهد بود بی‌انتها، یک مورد.

بصیر: او تعالی ذاتا بیناست، و هرچند دیده‌شدگانی خلق نشده باشند، در پنجاه و یک مورد.

باقی: بودی که نه حادث است نه فانی می‌شود، یک مورد.

بدیع: پدیدآرنده تازه‌ها (محدثات) بدون پیروی و برداشت از نمونه‌ها، دو مورد.

باریٔ: آفریننده، یک مورد.

باطن: ناشناخته به کنه به واسطه حجب تعیّنات، یک مورد.

باعث: به معنی خالق که یک نوع بعث است همچنین بعث برای یوم البعث و النّشور به این صیغه در قرآن مذکور نیست امّا استنباط هست، قوله تعالی: «وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۳۹

البرّ: به معنی راست وعده، یک مورد.

باسط: بخشنده بی‌حساب، با این صیغه در قرآن نیامده امّا مستنبط است.

قال اللّه تعالی: «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ» و قوله تعالی: «بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ».

توّاب: بسیار توبه‌پذیر از توبه‌کنندگان، یازده مورد.

جبّار: قدرتمندی که همه‌چیز مقهور اراده اوست، و باید دانست که جبر اصطلاحی از این باب نیست، جبّاریت خداوند در اعمال اراده‌اش چنان است که انسان را در داشتن شبه اختیاری که به او تفویض فرموده مجبور ساخته است:

این نه جبر این معنی جبّاری است

یک مورد در قرآن آمده است.

جلیل: عظیم بزرگوار، به این صیغه در قرآن نیست امّا مستنبط است، قوله تعالی: «وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ».

حکیم: عالم و استوار، نگهبان، نگهدار، نود و هفت مورد.

حلیم: بردبار، شتاب نکن در کیفر دادن، یازده مورد.

حسیب: حسابگری که هیچ‌چیز از احصای او خارج نیست، سه مورد.

حیّ: زنده به خود، نه زنده به زندگی، فعّال و مدبّر، پنج مورد.

حفیظ: بسیار حفظکننده و نگهبان اشیاء، تنها سه مورد.

حقّ: سزاوار و آن چنانچه باید، فقط اوست لا غیر، هفت مورد.

حمید: محمود و ستایش شده، ستایش فقط سزاوار اوست، هفده مورد.

خبیر: دانای بامهارت، چهل و پنج مورد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۰

خالق: آفریننده از عدم، بی‌نمونه و مثال قبلی، یک مورد.

رحمن: گسترده بخشایش، با فیض فراگیر، پنجاه و هفت مورد.

رحیم: مهربان، که رحمتش به دوستان نزدیک است نه بمعنی نازک‌دلی، یکصد و پانزده مورد.

رقیب: بسیار نگهبان و حافظ و آماده، چهار مورد.

رؤوف: بسیار مهربان، یازده مورد.

سمیع: شنوا به ذات خویش، و هرچند گوینده‌ای نباشد، و معنی مبالغه‌ای دارد، یعنی بسیار شنوا، چهل و شش مورد.

سلام: سلامت بخش، امنیّت بخش، فیض بخش، امن و سلامت پیش او، و راه او، یک مورد.

شهید: حاضر، آماده، بینا و مراقب، به هر جا و مکان، از حیث تعیّنات مورد مراقبت، نه ذات او- تعالی عن ذلک علوا کبیرا- نوزده مورد.

شکور: بسیار شکرگزار از بنده‌ای که نعمت خداداد را در راه رضای او به مصرف می‌رساند یا از هر عمل نیکی که به نیّت رضای او انجام می‌دهد، چهار مورد.

صمد: سیّد و سرور، مطاع، مقصد حاجات حاجتمندان، یک مورد.

ظاهر: آشکارا و هویدا به آیات، مبدعات و مظاهر، امّا محتجب به ذات و باطن، یک مورد.

علیّ: برتر، قوی، قاهر، قادر، مقتدر، که همه از لوازم برتری و علوّ است، نه مورد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۱

علیم: بسیار دانا به هر چیزی، «لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِی السَّماواتِ وَ لا فِی الْأَرْضِ» یک صد و شصت و دو مورد.

عزیز: قاهر، غالب، غیر مغلوب، هیچ‌چیز او را ناتوان نمی‌کند، و هیچ‌چیز مانع اراده او نمی‌تواند باشد، ملک واقعی اوست، نود مورد. قرآن ثقل اکبر متن ۴۴۱ آنچه از اسماء الحسنی در بحار الانوار و روایت ترمذی مشترک است ..... ص : ۴۳۷

ل: داور و دادگر، به این صیغه در قرآن نیامده است.

عفوّ: بسیار گذشت‌کننده، و محوکننده سیّئات، دو مورد.

عظیم: سیّد، بزرگ نه در مقابل کوچک زیرا کوچکی هم نیست، شش مورد.

غفور: بسیار آمرزنده، نود و یک مورد.

غنیّ: بی‌نیاز مطلق و ما سوای او همه نیازمند او، هیجده مورد.

فتّاح: حاکم، داور، و هو خیر الحاکمین، یک مورد.

قدّوس: پاک و منزّه از هر تصویری که اوهام درباره او دارند، پاک و منزّه از هر نقص، دو مورد.

قویّ: نیرومند بدون زحمت و تلاش و استعانت، نه مورد.

قیّوم: بسیار نگهبان و برآرنده حاجات خلق، سه مورد.

کریم: بسیار بخشنده به همه: طالب و غیر طالب، دو مورد.

کبیر: سیّد و بزرگ، کبریا خاصّ اوست، شش مورد.

لطیف: بسیار مهربان و نوازنده بندگان، لطیف در صنع و ابداع، مانند: خلق حیوانات ذرّه‌بینی، و آنها که با چشم مسلّح هم دیده نمی‌شوند، باوجوداین، همه اعمال زندگی را انجام می‌دهند، و به نفع و ضرّ خود، راه می‌برند، هفت مورد.

مؤمن: مصدّق، صادق الوعد، و امان‌دهنده از عذاب، یک مورد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۲

مهیمن: شاهد، گواه و امین، یک مورد.

متکبّر: صاحب عظمت و کبریاء، تکبر جز به او به هیچ‌چیز برازنده نیست، همه اعدامند، با وجودی عاریتی، یک مورد.

ملک: سرور سروران، پنج مورد.

مجید: منتهی در کرم و بزرگی، دو مورد.

مقیت: مقتدر بر هرچیز، یک مورد.

مصوّر: صورت‌بخش به اعدام، یک مورد.

نور: روشنی و ظهوردهنده أعدام، یک مورد.

وهّاب: بسیار بخشنده بلا عوض، سه مورد.

واسع: دارنده، هشت مورد.

ودود: بسیار دوست دارنده بر دوام، دو مورد.

وکیل: متولّی امور خلایق در غیاب و حضور ایشان، چه بدانند و چه ندانند، سیزده مورد.

وارث: همیشه، همه از وجه مخلوقیّت فانی‌اند، و همیشه او وارث وجود عاریتی و نعمتهای عاریتی به آنهاست، یک مورد.

هادی: راهنما، دو مورد.

اسماء الحسنایی که در بحار الانوار هست و در روایت ترمذی نیست

اعلی: برتر، یک مورد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۳

اکرم: بخشنده‌تر، بزرگوارتر، امّا نه به معنی نسبت به دیگری، یک مورد.

جلیل: بزرگ، به این صیغه نیست.

جواد: بخشنده، به این صیغه نیست.

حفیّ: عالم، فراگیرنده به لطف، به این صیغه نیست.

خیر النّاصرین: بهترین یاری‌دهندگان، یک مورد.

دیّان: بسیار پاداش‌دهنده، به این صیغه نیست.

ذاریء: خالق، به این صیغه نیست.

رازق: روزی‌دهنده، پنج مورد.

الربّ: پروردگار، نهصد و شصت و هفت مورد.

رائی: عالم، بصیر، به این صیغه نیست.

سیّد: سرور، به این صیغه نیست.

سبّوح: منزّه از هر ناسزاوار، به این صیغه نیست.

شکور: بسیار شکرگزار از بندگان در برابر طاعت ناچیزشان که آن هم از عطای اوست، چهار مورد.

شافی: شفابخش از هر ضایعه و خلف از هر تلف، به این صیغه نیست.

صانع: سازنده با اتقان، به این صیغه نیست.

صادق: به این صیغه نیست.

طاهر: منزّه و پاک از هر ناروا، به این صیغه ندارد.

غیاث: پناه‌دهنده، به این صیغه نیست.

فاطر: پدیدآرنده و خالق، شش مورد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۴

فرد: یکتا، به این صیغه نیست.

فالق: بیرون آورنده، پدید آرنده، «فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوی» شکاف‌دهنده بذر، و بیرون‌آرنده درخت از آن، بیرون‌آرنده خلق از کتم عدم، دو مورد.

قاهر: مسلّط و فرمانروا، دو مورد.

قابض: بازدارنده، به این صیغه ندارد.

قدیم: بی‌سرآغاز، به این صیغه نیست.

قریب: نزدیک‌تر از هرچیز، سه مورد.

قاضی الحاجات: برآرنده نیازمندیها، به این صیغه نیست.

کاشف الضّر: بازگشای دشواریها و زیانها، به این صیغه نیست.

کافی: بس، با او چیز دیگر لازم نیست، یک مورد.

منّان: بسیار منّت‌گزار که سزاوار منعمیّت اوست، به این صیغه ندارد.

محیط: فراگیرنده، هیچ‌چیز از ملک او خارج نیست، هشت مورد.

مبین: آشکارکننده و روشن‌کننده آیات، یک مورد.

مولی: سرور و صاحب اختیار، دوازده مورد.

ناصر: یاری‌دهنده، به این صیغه نیست.

وتر: طاق و بی‌همتا، به این صیغه نیست.

وفیّ: بسیار وفاکننده، به این صیغه نیست.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۵

اسماء الحسنایی که در روایت ترمذی هست و در بحار الانوار نیست

جامع: گردآورنده پراکنده‌ها، مانند: اجزای خلقت، و گردآورنده خلق در روز جزا، دو مورد.

حکم: داور، به این صیغه نیست.

خافض: فرودآرنده، به این صیغه ندارد.

ذو الجلال و الاکرام: دارنده عظمت و بخشایش، دو مورد.

رزّاق: بسیار روزی‌دهنده، یک مورد.

رشید: کامل و تمام، عالم و حکیم، به این صیغه نیست.

رافع: برآرنده، برتری‌بخش، به این صیغه نیست.

صبور: بسیار شکیبا، هیچ‌چیز برای او دیر نمی‌شود، به این صیغه نیست.

ضارّ: زیان‌رساننده از وجوهی که گمان می‌رود زیان است، و زیان به کفّار و منافقین، به این صیغه ندارد.

قائم: نگهبان و مراقب، یک مورد.

قادر: توانا، دوازده مورد.

قهّار: بسیار غالب و چیره، شش مورد.

مقتدر: توانا، یک مورد.

مانع: بازدارنده، «و ان منعت لم یکن منعک تعدّیا»، به این صیغه ندارد.

مغنی: بی‌نیازکننده، به این صیغه ندارد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۶

مقسط: دادگر، به این صیغه ندارد.

مالک الملک: دارنده و صاحب اختیار، یک مورد.

منتقم: کیفر ده مجرمین، به این صیغه ندارد.

متعال: بلندمرتبه، یک مورد.

مقدّم: جلو اندازنده، به این صیغه نیست.

مؤخّر: عقب اندازنده، به این صیغه نیست.

ماجد: با عظمت، به این صیغه ندارد.

محیی: زندگی‌بخش، دو مورد.

ممیت: میراننده، به این صیغه ندارد.

متین: استوار، به این صیغه ندارد.

مجیب: اجابت‌کننده و فریادرس، یک مورد.

معزّ: گرامی‌دارنده، به این صیغه نیست.

مذلّ: خوارکننده، به این صیغه نیست.

محصی: حسابگر، به این صیغه ندارد.

مبدیء: آغازکننده، به این صیغه نیست.

معید: بازگرداننده و اعاده‌دهنده، به این صیغه نیست.

نافع: سودرساننده، به این صیغه نیست.

واجد: دارنده، به این صیغه نیست.

واحد: یگانه، بیست و یک مورد.

والی: حاکم و صاحب اختیار، به این صیغه ندارد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۷

ولیّ: صاحب‌اختیار و سرپرست، پانزده مورد.

آنچه در کتاب اشتقاق اسماء اللّه أبو القاسم زجّاجی هست و در بحار الانوار و روایت ترمذی نیست

اشاره

بارّ: بسیار نیکی کن، به این صیغه نیست.

خلّاق: بسیار آفریننده، دو مورد.

ذو القوّة: صاحب نیرو، یک مورد.

ذو الطّول: صاحب جود و بخشش، یک مورد.

سریع: بدون اضافه به حساب، ندارد؛ با اضافه، هشت مورد: (سریع الحساب).

شدید: نیرومند و قهّار در موردش، چهارده مورد.

صادق: راستگو، به این صیغه ندارد. در بحار الانوار هست.

علّام الغیوب: بسیار غیب‌دان، چهار مورد.

غافر: آمرزنده، یک مورد.

فعّال: مجری اراده خویش، و اجرا، مازاد بر اراده نیست، دو مورد.

قائم: آماده، متکفّل، و مراقب، یک مورد.

قدیر: بسیار نیرومند، چهل و پنج مورد.

قریب: نزدیکتر از حبل الورید، چهار مورد.

قابل: پذیرنده توبه و عذر، یک مورد.

نعم المولی: بهترین صاحب اختیار، دو مورد.

نعم النصیر: بهترین یاری‌دهنده، دو مورد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۸

تکمله:

بنابر آنچه از سه روایت بحار الانوار، ترمذی، و زجّاجی به دست می‌آید مجموع شماره اسماء الحسنی در سه روایت، یکصد و پنجاه و دو نام است که مشترکات میان بحار الانوار و ترمذی شصت و شش نام، و مختصّات بحار الانوار سی و چهار نام و مختصّات ترمذی سی و شش نام و مختصّات زجّاجی شانزده نام است و چنانچه قبلا گفتیم اسماء الحسنی در انحصار این روایات نیست امّا اینها اشهر و اعرف و از نظر اتّباع سنّت به حقیقت امر اقرب است.

تبصره: جای تعجّب است که در این روایات هرکدام فاقد بعضی از اسمایی است که در قرآن مجید به آنها تصریح شده است که ما ذیلا بعضی از آن موارد را یاد می‌کنیم:

در روایت بحار الانوار:

رزّاق: قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ».

غفّار: «وَ إِنِّی لَغَفَّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدی».

قادر: «قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلی أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ».

مقتدر: «فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ».

قهّار: «قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ».

مالک الملک: «قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ».

متعال: «عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعالِ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۴۹

محیی: با اضافه به موتی: «إِنَّ ذلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتی».

مجیب: «إِنَّ رَبِّی قَرِيبٌ مُجِيبٌ».

واحد: «وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ».

در روایت ترمذی:

اعلی: «سَبِّح اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی».

اکرم: «اقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْأَکْرَمُ الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ».

البرّ: «إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِیمُ».

خیر النّاصرین: «بَلِ اللَّهُ مَوْلاکُمْ وَ هُوَ خَیْرُ النَّاصِرِینَ».

رازق: «وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَیْرُ الرَّازِقِینَ».

شکور: «إِنَّ رَبَّنا لَغَفُورٌ شَکُورٌ».

فاطر: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ».

فالق: «إِنَّ اللَّهَ فالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوی».

قریب: «إِنَّ رَبِّی قَرِیبٌ مُجِیبٌ».

کافی: «أَ لَیْسَ اللَّهُ بِکافٍ عَبْدَهُ».

محیط: «وَ اللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِیطٌ».

مبین: «وَ یَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِینُ».

مولی با اضافه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَی الَّذِینَ آمَنُوا».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵۰

مواردی که در قرآن هست امّا در روایات بحار و ترمذی نیست

اشاره

خلّاق: «وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِیمُ».

ذو القوّة: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِینُ».

ذو الطّول: «شَدِیدِ الْعِقابِ ذِی الطَّوْلِ».

سریع با اضافه: «إِنَّ اللَّهَ سَرِیعُ الْحِسابِ».

شدید با اضافه: «أَنَّ اللَّهَ شَدِیدُ الْعِقابِ».

علّام الغیوب: «قالُوا لا عِلْمَ لَنا إِنَّکَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ».

غافر با اضافه: «غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ».

فعّال با اضافه: «إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِما یُرِیدُ».

قائم با اضافه: «قائِماً بِالْقِسْطِ».

قدیر: «إِنَّکَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ».

قریب: «إِنَّ رَبِّی قَرِیبٌ مُجِیبٌ».

قابل با اضافه: «قابِلِ التَّوْبِ شَدِیدِ الْعِقابِ».

نعم المولی: «نِعْمَ الْمَوْلی وَ نِعْمَ النَّصِیرُ».

نعم النّصیر: «نِعْمَ الْمَوْلی وَ نِعْمَ النَّصِيرُ».
و با آن‌که اسماء الحسنی بنابر آن‌که توقیفی‌اند مستندشان قرآن، سنّت و اجماع است چگونه بخشی از آنها که در کتاب مصرّحند در سنّت نامی از آنها نیست مگر آن‌که بگوییم اسماء الحسنی در انحصار این روایات نیست و مذکورات در
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵۱
این روایات از حیث اعرف و انسب بودن آنهاست.

توضیح مهمّ:

از قرآن مجید می‌توان اسما و صفات بسیاری را برای ذات باری تعالی شأنه استنباط و استخراج نمود و هرچند به علت توقیفی بودن اسماء اللّه نتوان خداوند را به آنها نامید.
اکنون مستنبطات و مستخرجات از قرآن مجید را که به عنوان صفت یا فعل به او تعالی شأنه نسبت داد شده‌اند در این‌جا می‌آوریم:
اللّه. اله. أحد. أعلی. آتی. آخذ. آوی. آمر. آذن. اکرم. مؤیّد. مؤلّف.
مؤخّر. مؤتی. مؤاخذ. مؤوی. اوّل. آخر. مؤمن. اله النّاس. احکم الحاکمین.
احسن الحاکمین. احسن الخالقین. الّذی الیه مرجعکم. الیه یرجع الامر کلّه. الیه ترجعون. الیه تصیر الامور. الیه ترجع الامور. الیه المنتهی. الّذی هو اشدّ بأسا. هو اشدّ تنکیلا. هو اسرع مکرا. هو علی کل شیء قدیر. هو علی کل شیء شهید. هو بکلّ شیء محیط. هو فی السماء اله. هو فی الارض اله. هو اعلم بمن ضلّ عن سبیله. هو اعلم بمن اهتدی. هو اهل التّقوی. هو اهل المغفرة. هو علی کلّ شیء شهید. الّذی له الآیات الکبری. له الآخرة و الاولی. له الجوار المنشئات فی البحر کالاعلام. له الحکم. له دعوة الحق. له المثل الاعلی. له غیب السّموات و الارض.
له الاسماء الحسنی. له الحجّة البالغة. له اختلاف اللّیل و النّهار. الّذی له الحمد فی الآخرة و الاولی. له الحکم و الیه ترجعون. له الحمد فی السّموات و الارض. له من فی السّموات و الارض. له الدّین الخالص. له الملک. له مقالید السّموات و الارض. له
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵۲
الشّفاعة جمیعا. له ملک السّموات و الارض و ما بینهما. له جنود السّموات و الارض. له الآیات الکبری. له الآخرة و الاولی. له میراث السّموات و الارض. له المثل الاعلی. له خزائن السّموات و الارض. له الملک و له الحمد. الّذی عنده مفاتح الغیب. عنده امّ الکتاب. عنده حسن الثواب. ما عنده باق. عنده علم السّاعة. عنده اجر عظیم. الیه یصعد الکلم الطّیب. الیه یردّ علم السّاعة. له ما فی السّموات و الارض. الّذی الیه ایابهم. علیه حسابهم. بیده ملکوت کلّ شیء. بیده الفضل. کلّ له قانتون. هو حسب المتوکّلین. خلق الزّوجین الذّکر و الانثی. خلق سبع سموات طباقا. خلق الانسان فی کبد. خلقک فسوّیک فعدلک. خلق فسوّی. خلقکم من ماء مهین. خلقکم ازواجا. الّذی جعل للانسان عینین و لسانا و شفتین و هداه النجدین. جعل الارض ذلولا. جعل لکم السّمع و الابصار و الافئدة. جعل القمر نورا. جعل الشّمس سراجا. جعل الارض بساطا. جعلکم فی قرار مکین. جعل نومکم سباتا. جعل نهارکم معاشا. جعل سراجا وهّاجا. جعل لکلّ شیء قدرا.
الّذی استوی علی العرش. اسری بعبده. امره واحدة کلمح البصر. یبقی وجهه تبارک اسمه. یرفع العمل الصّالح. علّم بالقلم علّم الانسان ما لم یعلم. یعطی النبیّ فیرضی.
لم یتّخذ صاحبة و لا ولدا. احصی کلّ شیء عددا. لا یعلم جنوده الّا هو. ما تشاؤون الّا ان یشاء. فی ایّ صورة ما شاء رکّبک.

قدّر فهدی. اخرج المرعی. یعلم السّر و اخفی. یدخل من یشاء فی رحمته. قدر فنعم القادرون. اسقاکم ماء فراتا. بنی فوقکم سبعا شدادا. انزل من المعصرات ماء ثجّاجا. اخرج ضحیها. اغطش لیلها.

الحقّ منه. ارحم الراحمین. علیه یتوکّل المتوکّلون. لا یعزب عنه شیء. لا یضیع اجر المحسنین. لم یتّخذ ولدا. لم یکن له شریک فی الملک. لم یکن له ولیّ من الذّل.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵۳

لیس کمثله شیء. اخرج منها مائها و مرعیها. صبّ الماء صبّا. شقّ الارض شقّا.

أنبت فیها عنبا و قضبا و زیتونا و نخلا و حدائق غلبا و فاکهة و ابّا. لم یلد. لم یولد. لم یکن له کفوا احد. ما اصاب من مصیبة الّا باذنه. یسبّح له ما فی السموات و الارض.

مبوّء. مبدء. مبرّء. برّ. مبکی. باطن. بالغ امر المتوکّلین. باریء. مبدل.

مبدّل. باثّ. بصیر. بدیع. باعث. باسط. مبشّر. مبین. مبیّن. مبتلی. مبلی. مبارک.

بریء. بانی السّماء. مبدّل الامثال.

تامّ الکلمة. توّاب. تالی. مترف. متقن. تامّ النّور. متمّ النور. مثبت. مثبّط.

متجلّی. مجاوز. مجتبی. مجیب. جازی. مستجیب. جاعل. جامع. جائی.

جبّار. جاعل الیسر بعد العسر. جاعل الارض کفاتا. جاعل الرّواسی شامخات.

جاعل الارض مهادا. جاعل الجبال اوتادا. جاعل اللّیل لباسا. جاعل النّهار معاشا. جاعل اللّیل سکنا. جاعل الشّمس و القمر حسبانا. جاعل الشّمس ضیاء.

جاعل القمر نورا. مجلی. محقّ. حقّ. ماحی. محیی. محیط. محلّل. محرّم.

محاسب. محذّر. محبّ. محبوب. حافّ. حائل. حاشر. حلیم. حکیم. حاکم.

حمید. حسیب. محکم. حقّ المبین. محلّ. محصی. محیی الموتی. محسن الرّزق.

حفیظ. محبّ التوابین. محبّ المتطهّرین. محبّ المحسنین. محبّ الصّابرین. محبّ المتوکّلین. محبّ المقسطین. محبّ المقاتلین فی سبیله صفّا کانّهم بنیان مرصوص.

مخفّف. مخزی. مخرج. مختار. مختصّ. خیر الماکرین. خیر الحاکمین. خیر النّاصرین. خیر المنزلین. خیر حافظا. خیر ثوابا. خیر عقبا. خلّاق. خاسف.

خاتم. خالق. خاذل. مستخلف. مخلص. خالق السّموات و الارض بالحق. خالق سبع سموات و من الارض مثلهنّ. خالق الموت و الحیوة. خالق الانسان فی احسن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵۴

تقویم. خالق الانسان من علق. مداول. مدمّر. مستدرج. مدبّر. مادّ. مدخل.

داعی. دافع. مدافع.

مذهب. مذیق. مذکور. مذلّ. ذاریء. ذو انتقام. ذو الرّحمة. ذو رحمة واسعة. ذو الفضل العظیم. ذاکر. ذو القوّة. مذلّل. ذو الطّول. ذو القوّة المتین. ذو العرش. ذو العرش المجید. ذو البطش الشّدید. ذو الجلال و الاکرام.

رابط. رامی. راکم. راجع. رحمن. رحیم. ربّ. رازق. رافع. رائی.

رؤوف. رقیب. رادّ. راضی. مرسل الرّیاح. مرید. مرسل. مرجع. مرئی. مربی.

رادّ الانسان أسفل سافلين. ربّ البيت الحرام. رب الفلق. ربّ الناس. رب المشرق و المغرب. ربّ السموات السّبع. ربّ العرش العظيم. ربّ العرش الكريم. ربّ المشرقين. ربّ المغربين. ربّ السموات و الارض و ما بينهما. ربّ المشارق. ربّ المشارق و المغارب. ربّ العزة. ربّ العرش. ربّ الشّعرى. ربّ العالمين. رافع سمك السّماء. الرّازق من حيث لا يحتسب. رزّاق. رافع الذّكر. مرسى الجبال.

مزيّن. مزيل. مزيد. مزكّى. مزجى. مزلف. مزوّج. زارع. مزيغ.

سبحان. سميع. سريع الحساب. سميع الدعاء. مسقى. مزارع. سالك.

سائق. سالخ. مستوى. سامع. سلام. مسوّى. مسوّى السّماء. شارح الصّدر.

شديد المحال. شاكر. شديد العذاب. شديد العقاب. شاهد. شهيد. مشهد. شادّ.

شادّ الاسر. شكور. صارف. صانع. مصوّر. مصيّب. مصطنع. مصطفى. مصرف.

صادق. مصلح. صمد.

مضلّ. مضاعف. ضارب. مضحك.

طامس. طابع. مطهّر. مطفىء. مطعم. طاوى. طاحى الارض. مظهر.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۵۵

مظلّل. ظاهر.

عالم الغيب و الشّهادة. عافى. عالم السّر و اخفى. عليم. عالم. عفوّ. عدوّ.

عزيز. علىّ. عظيم. عاصم. علّام الغيوب. معدّ. معتدّ. معلّم. معبود. مستعان.

معنت. معطى. معذّب. معزّ. عارض. عالم غيب السّموات و الارض. عليم بذات الصّدور. معرّف. معلّم الكتاب و الحكمة. عالم بما تسرّون و ما تعلنون. معظم الاجر.

عالم الغيب. معيد. متعال.

غنى. غافر. غاضب. مغرق. مغشى. مغرى. غافر الذّنب. غالب. غفور.

غفّار. غاشى اللّيل.

فاتح. فاعل. فالق الحبّ و النوى. فالق الاصباح. مفجّر. مفتّن. مفضّل.

مفتى. مفلح. مفصل. فتّاح. فاطر. فادى. فاتن. فعّال لما يريد.

قدير. قائل. قاضى. قريب. قابض. قيّوم. قائم. قاصّ. قادر. قاهر. قاتل.

قهّار. قاطع. مقلّب. مقطع. مقلّل. مقاتل. مقفّى. متقبّل. مقيت. قاسم. قاذف.

مقدّر. قابل التّوب. قوىّ. مقرّ. قدّوس. مقنى. مقتدر.

كاتب. كبير. كافّ. كاشف. كاره. مكلّف. ماكر. مكرم. متكلّم. مكفّر.

مكمّل. كافى. مكوّر اللّيل على النهار. مكوّر النّهار على اللّيل. متكبّر. كريم.

لاعن. لابس. ملهم النفس فجورها و تقويها. لطيف.

ممتّع. مميت. مالك. ممدّ. ماشى. ماحق. مالك يوم الدّين. مالك الملك.

ماحص. ممحّص. مانّ. ماسّ. ماطر. ممسك. مملّك. مارج البحرين. ممزّق.

ماحى. ملحق. ملك. ملك الناس. مليك. من الارض جميعا قبضته. من السّموات مطويّات بيمينه. من وسعت رحمته كلّ شىء.

من وسع علمه كلّ شیء. من یغفر لمن
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵۶
یشاء. من یعذب من یشاء. من اظهر دینه. من یعلم غیب السّموات و الارض. من الیه المنتهی. من خلق الزّوجین الذکر و الانثی. من وعده حقّ. من الولایة له. منشیء.
منزل. منادی. منبیء. منجی. متبّیء. منبت. منجّی. منعم. منشر. ناسخ. نصیر.
نازع. ناظر. ناصر. نعم المولی. نعم النّصیر. نعم الوکیل. منقذ. منتقم. ناهی.
نائل. ناشر. ناسف. منور. منقض. نافح. نور السّموات و الارض. مناوی. نابذ.
منزل الغیث. منطق. منزل السکینة. منزل الامر بین السّموات و الارض. ناسم علی الخرطوم.
مولج اللّیل فی النّهار. مولج النّهار فی اللّیل. موهن. مولی. مولّی. ولی.
واسع. واحد. واعظ. واعد. وهّاب. وارث. وکیل. متوفّی. وصیّ. موحی.
مواثق. واضع. واهب. موصّل. مورّث. واقی. ولی المتّقین. واسع المغفرة. ودود.
واضع الوزر. واضع المیزان. مهیمن. مهیّیء. مستهزیء. هادی. مهلک. هادی السّبیل. میسّر.

تکمله:

چه‌بسا استقصایی که در حوصله وسع خود انجام داده‌ام کامل نباشد و اهل علم و توفیق بتوانند این مورد و موارد دیگر را بنا به درخواست مکرّر من تکمیل و تصحیح نمایند.

توضیح:

با امعان نظر در این بخش، کاملا معلوم می‌شود که دعای جوشن کبیر، مأخوذ
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۵۷
و مستنبط از قرآن مجید و محقّقا از ناحیه امام است، بنابراین همه آن اسماء حسنی توقیفی و مورد تصویب عترت طاهره می‌باشند.

تبصره:

به‌طور کلّی اسماء اللّه بر سه قسم است:
اوّل- اسماء تنزیهیّه، که افاده تنزیه اللّه تعالی می‌دهند و نفی صفات نقص، مانند: غنیّ. واحد. قدّوس.
دوّم- صفات ذات او تعالی شأنه، مانند: عالم. قادر. حیّ. اله. قدیم.
سمیع. بصیر.
سوّم- صفات افعال او تعالی، مانند: خالق. رازق. مبدع. محیی و ممیت، و در میان تمام اسماء، اللّه، اسم ذات او تعالی شأنه است که مستجمع جمیع صفات کمالیّه است.
و باید دانست که معانی اسماء اللّه تعالی به کنه و حقیقت از حوصله ادراکات بشری خارج است زیرا هر تصوّری در ذهن ما

ساخته ذهن ماست و به ما مردود می‌شود، النّهایه آنچه در حوصله درک ماست شبحی بیش نیست، مثلا تصوّر ما از مفهوم علم، همانا عدم الجهل است به قول مطلق.

به‌طور نمونه، وقتی از حضرت امام رضا- علیه السلام- از معنی جواد می‌پرسند می‌فرماید: انّ لکلامک وجهین فان کنت تسأل عن المخلوق فانّ الجواد الّذی یؤدّی ما افترض اللّه علیه تا آن‌جا که فرماید: و ان کنت تعنی الخالق فهو الجواد ان اعطی و هو الجواد ان منع لانّه ان اعطی عبدا اعطاء ما لیس له و ان منع

منع ما لیس له «۱».

و نیز به فتح بن یزید جرجانی در معنی لطیف می‌فرماید: یا فتح! انّما قلنا اللّطیف للخلق اللّطیف و لعلمه بالشّیء اللّطیف و غیر اللّطیف و فی الخلق اللّطیف من الحیوان الصّغار من البعوض و الجرجس و ما هو اصغر منهما ما لا یکاد تستبینه العیون بل لا یکاد یستبان لصغره الذّکر من الانثی «۲».

و می‌بینیم با آن‌که علم به کنه اسماء اللّه ما فوق ادراکات بشری است امّا آن مقدار از معرفت که قابل درک ما است، درجات متفاضلی دارد به فاصله فرش زمین تا عرش خدا.

در روایت دوّم اعجاز امام در اخبار از غیب و کشفیّات علم در آینده به خوبی آشکار است، بل لا یکاد یستبان لصغره، یعنی موجودی که نر و ماده دارد و به‌طور مطلق دیده نمی‌شود نه با چشم عادی و نه با چشم مسلّح و آن ویروس است که با چشم مسلح به میکروسکپ هم دیده نمی‌شود، و امام هزار و صد سال قبل از کشف این مطلب برای بشر، به آن اشاره نموده است.

در پایان این بخش، مکررا یادآور می‌شویم که ذکر اسماء اللّه تعالی در قرآن مجید با این صورت تفصیلی و گسترده که هرگز در کتب آسمانی و فرهنگ توحیدی بشر سابقه ندارد، خود یکی از دلایل اعجاز قرآن و منبع خودکفای معرفت به اسما، صفات و افعال خداوند متعال است که تأسیس زیربنای انسانیّت بدون این معرفت

---

(۱) بحار صد جلدی، ۴، ص ۱۷۲.

(۲) بحار، ۴، ص ۱۷۴.

امکان‌پذیر نیست، معارف توحیدی قرآن مجید انسانی می‌سازد مؤمن به خداوند یگانه، مؤمن به جلال او، به قدرت باهره او، به حکمت بالغه او، به احکام تدبیر او، به سعه رحمت او، به احسان جزیل او و به تفرّد او در نعوت ربوبیّت و صفات الوهیّت در حدّ اطمینان قلبی بدون شک و ریب مؤیّد به برهان قاهر، و حجّت بالغ و رسا که فطرت انسان چنان آن را می‌پذیرد که گویی قبلا آن را می‌دانست و با آن مأنوس بود.

و قرآن است که عهد فراموش شده را به یاد او می‌آورد. قوله تعالی: «وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی».

آنگاه قدم‌بقدم طفل نوپای آگاه به مبدأ خود، و حاضر به خدمت برای انجام امر و فرمان آفریننده خود را راهبری می‌کند: «وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِینَ لَهُ الدِّینَ حُنَفاءَ وَ یُقِیمُوا الصَّلاةَ وَ یُؤْتُوا الزَّکاةَ وَ ذلِکَ دِینُ الْقَیِّمَةِ» سوره بیّنه.

فرمان همین است: اللّه را پرستش کنید نه جز او را آن هم از روی اخلاص و تنها برای کسب رضای او، خداوندی که دین خاصّ اوست و برای اوست دریغا از انسان که خلیفهٔ اللّه است اگر جز رضای او بخواهد. باید نماز برپا دارند که اقرار و تذکّر پی‌درپی است، باید زکات مال بدهند و با فقرا مواسات کنند، این است دین استوار چه ساده و دشوار، چه سهل و ممتنع، دین

همین است، همین است.

حروف مقطّعه فواتح سور

بیست و نه سوره از سور قرآنی، به حروف مقطّعه آغاز می‌شود به این شرح:

الم: البقره، آل عمران، العنکبوت، الرّوم، لقمان، السّجده.

المص: الاعراف.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۶۰

الر: یونس، هود، یوسف، ابراهیم، الحجر.

المر: الرّعد.

کهیعص: مریم.

طه: طه.

طسم: الشعراء، القصص.

طس: النّمل.

یس: یس.

ص: ص.

حم: المؤمن، فصّلت، الزّخرف، الدّخان، الجاثیه، الاحقاف.

حمعسق: الشّوری.

ق: ق.

ن: ن.

حروف مقطّعه فواتح سور، همه در این ترکیب جمع است:

«صراط علیّ حقّ نمسکه» برای معنی و مراد از حروف مقطّعه اوایل سور قرآنی، بیش از بیست قول گفته‌اند که ما برخی از آنها را که به صحّت اقرب است می‌آوریم:

۱- سرآغازی است برای سوره و اشاره به پایان یافتن ما قبل، امّا سستی این قول واضح است زیرا اگر لازم بود چرا برای همه سوره‌ها چنین نیست.

۲- نامهایی برای سوره‌های مصدّر به حروفند.

۳- اسمای خداوندند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۶۱

۴- سوگندی هستند بدون ذکر ادات سوگند.

۵- رموزی برای اسمایی که پیغمبر می‌داند.

۶- اجزای اسم اعظمند که تألیف آنها را پیغمبر می‌داند.

۷- تنبیه و هشداری هستند برای توجّه دادن کفّار و آماده شدن برای استماع قرآن، مانند کلمه الا ـ که برای هشدار گفته می‌شود، زیرا کفّار سروصدا راه می‌انداختند تا کسی گوش به تلاوت پیغمبر ندهد، قوله تعالی: «وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا

لِهذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكَمْ تَغْلِبُونَ». فصّلت: ۲۶.

۸- بخشی از مطلبی هستند که معمولاً همه آن گفته نمی‌شود و به فهم شنونده واگذار می‌گردد، مانند این شعر:

«نادوهم ان الجموا الا تا» أی الا ترکبوا.«قالوا جمیعا کلّهم الا فا» أی الا فارکبوا.

۹- اشعارند به این‌که قرآن از همین حروف ساخته شده است و تألیفی از همین حروف است. حال اگر می‌توانید این حروف و این هم شما، هرطور می‌خواهید آنها را تألیف کنید، و با قرآن معارضه نمایید، وَ لَنْ تَفْعَلُوا و هرگز نخواهند توانست.

در این‌جا دو مطلب مهمّ هست که هیچ‌کدام را نمی‌توان نادیده گرفت:

اوّل- آن‌که چیزی در قرآن نیست که مآلاـ برای مردم نامفهوم بماند زیرا آن جا که متشابهی محتاج به بیان بوده، از طرف راسخین در علم بیان شده و به حالت محکم درآمده است، بنابراین قول بر این‌که کسی مراد از فواتح سور را غیر از پیغمبر نمی‌داند، باطل است، و هرچند پیغمبر عالیترین مراتب را می‌داند که دیگران

در آن حدّ نمی‌دانند، امّا هیچ ندانستن بخشی از قرآن، در حکم اغرا و عبث است تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا بنابراین به‌طور قطع و یقین هنگام نزول و القای بر مردم حتما به نوعی برای ایشان مفهوم بود وگرنه با آن شدّت معارضه‌ای که داشتند ایراد می‌گرفتند، که چرا چیزی که نامفهوم است بر ما می‌خوانی آن‌گاه ما را دعوت به تحدّی می‌کنی امّا آن فهم تبادری شنوندگان اگر در حدّ ساده و سطحی معمولی بوده است هیچ اشکالی ندارد، زیرا مفهوم بودن قرآن هم در حدّ ظواهر متبادر از آن به ضمیمه تبیین پیغمبر در موارد لازم التّبیین است نه بیشتر، و آن معارف عالی که نتیجه انس با قرآن و تدبّر در آن، آنهم از طرف اهل علم و تقوی است اگر همگانی نیست هیچ اشکالی ندارد.

قاضی ابو بکر ابن العربی در فوائد الرحله گفته است: «علم قطعی به حروف مقطّعه اوایل سور باطل است، من بیست قول بیشتر درباره آنها دیده‌ام و نیافتم در میان آنها که حکمی از روی علم کرده یا مفید فهمی باشد. امّا آنچه من می‌گویم آن است که اگر عرب زمان نزول از آنها مدلولی متداول نمی‌فهمید، هر آینه اوّلین کسانی بودند که بر پیغمبر اکرم انکار می‌کردند امّا بر ایشان، امثال: حم، ص، ق و غیره تلاوت شد هیچ انکار نکردند، بلکه اقرار به فصاحت و بلاغت آن کردند با آن‌که حریص بودند که محلّ ایراد و اشکالی بیابند. و همین مطلب دلیلی است که بر خورد با چنین حروف، امری معروف و شناخته شده در میان ایشان بوده است نقل از اتقان، جلد دوم، صفحه ۱۱.

خویبی گفته است: قول به این‌که تنبیهاتند برای هشدار و آماده ساختن شنوندگان برای استماع هم صحیح است. و نیز گفته‌اند: برای ایجاد استعجاب

و سکوت است و آمادگی برای استماع، قوله تعالی: «وَ قالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهذَا الْقُرْآنِ» الی آخر الآیه.

دوّم- آن‌که اقتصار بر آن‌که مراد از حروف مقطّعه به این سادگی فقط برای تنبیه یا هشدار و یا اشعار به آن‌که قرآن از همین حروف ساخته شده است صحیح نیست و به‌طور قطع و یقین مازاد بر این فواید، اسراری از مراد اللّه در آنها هست که برای پیغمبر اکرم و راسخین در علم مکشوف است و برای عارفان و عالمان با درجات متفاوت در فهم، تدبّر و افاضات الهیّه در حدّ و مرز خود نیز معارفی هست و هرچند فهم مشترک عامّه خلق آن را درک نکند و باوجوداین، تکلیفی بیش از حدّ فهم خود ندارند.

مولوی گوید:

این الف لام میم و حم این حروف‌چون عصای موسی آمد در وقوف
حرفها ماند بدین حرف از برون‌لیک باشد در صفات این زبون
هرکه گیرد او عصایی ز امتحان‌کی بود چون آن عصا وقت بیان
عیسوی است این دم نه هر باد و دمی‌کو برآید از فرح یا از غمی
این الف لام میم و حامیم ای پدرآمدست از حضرت مولی البشر
هر الف لامی چه می‌ماند بدین‌گر تو داری دین بدین چشمش مبین
گرچه ترکیبش حروف است ای همام‌می‌نماید هم به ترکیب عوام
نیست ترکیب محمّد لحم و پوست‌گرچه در ترکیب هر تن جنس اوست
گوشت دارد پوست دارد استخوان‌هیچ این ترکیب را ماند همان
که اندر آن ترکیب باشد معجزات‌که همه ترکیبها گشتند مات
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۶۴ همچنین ترکیب حم و الکتیب‌هست بر بالا و دیگرها نشیب
ز آن‌که زین ترکیب آید زندگی‌همچو نفخ صور در درماندگی
اژدها گردد شکافد بحر راچون عصا حم از داد خدا

ظاهرش مانـد به ظاهرهـا ولیـک‌قرص نـان از قرص مه دور است نیک سـید قطب گویـد: همچنان که خشت بنای این جهان از ذرّات است و این همه پدیـده‌ها از ترکیب خاصّ آنها به وجود آمده است، قرآن از ترکیب خاصّ این حروف است و این همه معارف عالی در حد اعجاز از این ترکیب به وجود آمده است البته می‌توان درباره اسـرار حروف مقطعه، استنباطاتی نمود که با جهـان خـارج منطبق باشـد امّـا نمی‌تـوان آن را به عنـوان تفسیر و مراد اللّه پـذیرفت بلکه نوعی تـدبّر است که به عنوان تـدبّر، پذیرفتن آن منعی ندارد.

به‌طور نمونه می‌گوییم: قرآن مجیـد کتاب خلقت است وماننـد خلقت از عالم امر و مشیّت نازل شده است: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».

آغـاز خلقت، نقطه است که امتـداد مستقیم آن الف، و امتـداد منحنی آن باقی حروف است، سـرآغاز نزول با الف «اقْرَأْ بِاسْـمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» شـروع می‌شود و اگر گوییم مقـدّم بر آن «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» است بـا نقطه باء شـروع می‌شود که مقوّم باء نقطه آن است. سرآغاز قرآن به ترتیب نظم، نه ترتیب نزول هم الف لام میم یا الف الحمد یا نقطه باء بسم اللّه است.

اوّلین امتداد نقطه الف است، نقطه در تصوّر نمی‌گنجد امّا الف که امتداد آن است قابل تصوّر است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۶۵

عالم وجود وحدتی تکثّرنماست، دیدن کثرت از نارسایی دید است.

«العلم نقطة كثّرها الجاهلون» یا «العلم نقطة كثّرها العالمون لاجل تفهيم الجاهلين».

دل گفت: مرا علم لدنّی هوس است‌تعلیمم کن اگر ترا دسترس است

گفتم که: الف گفت: دگر گفتم: هیچ‌در خانه اگر کس است یک حرف بس است قبل از این هم گفته‌ایم که یکی از خواصّ این ترکیبـات تلایم آنهاست که هرگز نمی‌توان با عوض کردن حرفی از این حروف یا جابجا کردن آنها ماننـد این تلایم را به دست آورد.

انس بـا قرآن، همـان انس بـا اسـرار جهان است، قرآن صورت مکتوب آفرینش است همچنان‌که سـتارگان آسـمان برای مردم

زمین می‌درخشد، آیات قرآن برای فرشتگان که فارغ از موادند نورافشانی می‌کند.
هم‌اکنون به تجربه دیده‌ایم که گاهی دریافت و وقوف بر یک معرفت عالی، جلوه‌ای فریبنده و لذّت‌بخش در ذهن ما ایجاد می‌کند، که به هر صورت پدیده‌ای طبیعی، و یکی از همین ملیونها اشعّه ناشناخته و پراکنده در جهان است، و روزی علم به آن‌جا خواهد رسید که هم آن را ضبط کند، هم به نیرویی قوی و قابل لمس تبدیل نماید. و وقتی آن کار انجام گرفت، نور معرفت هم به چشم دیده خواهد شد، و چه‌بسا بشر آن را برای تولید حرکت به کار برد.
به نور معرفت در قرآن و خبر اشارات بسیاری هست، که همان دید و کشف آیات آفاقی و أنفسی است، و تلاش پیگیر بشر در راه کشف آنها گام برمی‌دارد، و وعده خداوند صادق است، که در مرور زمان بسیار بسیار درازی با ارائه مستمر آن
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۶۶
آیات به بشر، به کشف سرّ الاسرار موفّق خواهد شد، قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» فصّلت/ ۵۳.
شک نیست که آن معرفت هرچه والاتر باشد، نورش شدیدتر است، بنابراین هر وقت دانستیم که قرآن مخزن والاترین معرفتهاست، خواهیم دانست که منبع نیرومندترین نیروهاست و این خود معنی اعجاز قرآن است.
نیروی قرآن و پیغمبر و علم ایشان افاضه شدید القوی است، قوله تعالی:
«عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى» النّجم/ ۵.
صاحب اسد الغابه در ذیل نام اسید بن حضیر صحابی مرویّا و مسلسلا از أبی سعید الخدری از اسید بن حضیر که یکی از بهترین قاریان خوش‌آواز بود، چنین نقل می‌کند:
شبی سوره بقره را می‌خواندم، اسب من بسته و یحیی پسرم نزدیک من خوابیده بود، که طفلی نورس بود، اسب به تک‌وتاز درآمد، و من هم در اندیشه آن بودم که پسرم ناراحت شود. از نو شروع به خواندن کردم، دگرباره اسب به تک‌وتاز درآمد، من برخاستم و فکر پسرم بودم، امّا از نو شروع به خواندن کردم، سر برداشتم چیزی دیدم چون سایبانی چراغانی شده که از آسمان فرود می‌آمد، بیم کردم و ساکت شدم؛ چون روز شد نزد پیغمبر رفتم و واقعه را گفتم.
پیغمبر فرمود: بخوان ای ابا یحیی، گفتم: خواندم، اسب جولان کرد و من بر پسرم ترسیدم، باز فرمود: بخوان ای ابا یحیی، باز چنان گفتم، بار سوم هم فرمود:
بخوان ای ابا یحیی، گفتم: خواندم و به آسمان نظر کردم، سایبانی پر از چراغ دیدم،
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۶۷
فرمود: آنان ملائکه بودند که به آواز تو نزدیک شدند و اگر می‌خواندی تا صبح می‌شد، مردم ایشان را می‌دیدند.
و دلیل دیگر بر این مطلب یعنی شهود انوار و نیروهایی که در غیب است، حدیث شکایت حنظله است به پیغمبر اکرم از تقلّب احوال قلب خودش که گفت:
چون در محضر توایم چنین و چنان مستغرق ایمان و شهودیم که گویی بهشت و دوزخ با اهل تنعّم و اهل عذاب در برابر ماست، و چون بیرون رویم چنان نیستیم، فقال النبیّ (ص): لو تدومون علی ما تکونون عندی و فی الذّکر لصافحتکم الملئکة علی فرشکم و فی الطّرقات و لکن یا حنظلة ساعة و ساعة ساعة و ساعة.
غایة الامر اثر کتابهای مصلحین جهان ارائه طریق است، نه الزام به ایمان و اعتقاد؛ اعجاز قرآن از نظر نفوذ اعتقادی و انگیزه‌بخشی برای محبّت و فداکاری در طول تاریخ اسلام مشهود است.

اجتماعی را که قرآن می‌سازد باید با روابط روحانی منضمّ و متشكّل گردد.
تجاذب روحی است که تضامن اجتماعی را می‌سازد و تا در جامعه تضامن در صور اعلای خود نباشد، آن جامعه، نه تکامل می‌یابد و نه دوام خواهد یافت.
برحسب چگونگی این تجاذب روحی و اندازه نیروی آن است که قدرت و ضعف اجتماع معیّن می‌شود یا ثبات و اضطراب آن. وقتی این صفت و تجاذب روحانی از میان جامعه برود یا کم شود، صفات مادّی جایگزین آن می‌شود، و وقتی چنین شد، همه اسباب مادّی در تحلیل و ترکیب آن اثر دارد. در این صورت اتّصال فردی به فرد دیگر آن‌چنان‌که قرآن خواسته ناگسستنی نخواهد بود، بلکه اتّصالی در موادّ است، خانه‌ای پهلوی خانه‌ای، آمد و شدی در خیابان، گردهم‌آیی در سینما،

در صف اتوبوس، دیداری در فروشگاهها، دلهره خریدار از فریب‌کاری فروشنده، و حرص فروشنده در احتکار و گرانفروشی.
و دلیل این مطلب اجتماعات زبون، عقب‌افتاده و استعمارزده است، اجتماعی برپایه عدد تا سرحد شمارش مردگان چون سنگهای پهلوی هم در بستر سیل.
قبل از اسلام، هم آثاری از حروف مقطّعه در متون مذهبی هرچند تحریف شده هست. در بعضی نسخ زبور سرودهایی به نام حروف مقطّعه موسوم بوده است، هم اکنون برخی از کلمات، مانند: سلاه و هللویاه در زبور یافت می‌شود. کتاب ارمیا به تعداد حروف عبری هر فصلش مشتمل بر بیست و سه آیه، و هر آیه با یکی از حروف هجای عبری شروع می‌شود. یهودان و آرامیها به حساب جمل آشنایی داشتند.
طنطاوی در تفسیر سوره آل عمران گوید:
قرآن کتابی آسمانی است، و کتابهای آسمانی گاهی تصریح می‌کنند، و گاهی به رمز می‌گویند. چنانچه یهود برای حروف ابجد اعداد معادلی قرار دادند همچنین نصاری، چنانچه کلمه اکسیس رمز یسوع المسیح من اللّه المخلص بود الف ایسوس و کاف کرستوس (مسیح) و سین که به ثاء نزدیک است رمز ثیو (اللّه) و یاء رمز ایوث (ابن) و سین دوم رمز ثوتیر (مخلص) و مجموع آنها یسوع المسیح من اللّه المخلص است و لفظ اکسیس در یونانی به معنی نوعی ماهی است که رمز یکی از خدایان ایشان بود. نقلا از مناهل العرفان زرقانی جلد یکم، صفحه ۲۲۳.
البته این تعلیلات آشنایی با مسایل تاریخی است، وگرنه اعتقاد ما آن است که قرآن مجید وحی خداوند است، و هرگز سابقه و تقلید در آن راه ندارد، و هرچند با مسایل کلّی توحیدی و انسانی با موارد دیگر انطباق داشته باشد امّا باید دانست هرگز

آن انطباق به سرحدّ اعجاز نخواهد رسید. و اعجاز خاصّ قرآن است لا غیر.
و به‌هرحال تدبّر در همه قرآن امری بی‌پایان و اسرار قرآن نیز بی‌پایان است بنابراین باید مقدّمات فهم قرآن را دانست و از خداوند با نیّت خالص توفیق خواست و با تلاش پیگیر تدبّر کرد، و نیز دانست که بیش از بهره نخواهد یافت.
نمونه‌ای از تدبّرات جالب و موهوبی از افادات استاد عالی‌قدر فقیه الاسلام آقای حاج سیّد اسد اللّه نبوی دزفولی- مدّ ظلّه العالی- مؤسّس حوزه علمیّه دزفول را در این‌جا یاد می‌کنم:
روزی در محضر ایشان سخن از وحدت در قرآن مجید می‌رفت فرمود: در اثر تدبّر باید استنتاجات غایی و هدف قرآن را به دست آورد و هرچند استنتاج درباره قرآن امری نسبی است و هرگز استنتاجی به نام آخرین و والاترین استنتاج و استنباط نخواهیم یافت، و همیشه در راهیم، امّا از جمله آن استنتاجات در قصّه ذبح اسماعیل و فدیه کبش آن است که بدانیم انسان

برای بقا و کبش برای ذبح است، تا انسان منظور غایی از وجود خود را بشناسد و نیز از این قصّه دو مطلب مهمّ دیگر دریافت خواهیم نمود:

اوّل- آن‌که ذبح انسان به نام قربانی امری ناروا و نموداری از دوران جاهلیّت بشر است.

دوّم- آن‌که دلسوزی برای کشتن حیوانات و تغذیه انسان از آنها امری است کودکانه یا ابلهانه یا مزوّرانه.

ابطال صورتی که در راه تکامل است باطل است و ابطال صورتی که کمالش در ابطال آن است رواست. در تاریخ ۱۹/ ۳/ ۵۷، در مدرسه علمیّه نبویّه دزفول

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۷۰

شماره حروف و نقطه‌ها در قرآن مجید

علمای اسلام از غایت اعتقاد و شدّت توسّل به قران مجید از جمله کارهایی که انجام داده‌اند شمارش حروف و نقطه‌های قرآن است که در این‌جا به نقل از بصائر ذوی التّمییز تألیف فیروزآبادی صاحب قاموس می‌آوریم:

الف: ۴۸۸۰۰.

باء: ۱۱۲۰۲.

تاء: ۱۰۱۹۹.

ثاء: ۱۲۷۶.

جیم: ۳۲۷۳.

حاء: ۳۹۹۰.

خاء: ۲۴۱۶.

دال: ۵۶۴۲.

ذال: ۴۶۹۹.

راء: ۱۱۷۹۳.

زاء: ۱۵۷۰.

سین: ۵۸۹۱.

شین: ۲۲۵۳.

صاد: ۱۰۸۱.

ضاد: ۲۲۳۹.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۷۱

طاء: ۲۲۷۴.

ظاء: ۶۴۲.

عین: ۹۰۲۰.

غین: ۲۲۰۸.

فاء: ۸۴۹۹.

قاف: ۶۸۱۳.

کاف: ۱۰۳۵۴.

لام: ۳۳۵۲۲.

میم: ۲۶۱۳۵.

نون: ۲۶۵۲۵.

واو: ۲۶۵۵۶.

هاء: ۱۹۰۷۰.

یاء: ۲۵۹۰۹.

لا: ۴۰۹۹.

نقطه: ۱۵۶۰۸۱.

جمع حروف: ۳۱۳۸۵۱.

قرآن مقارعی دارد که مانند پتک بر مغزهای غافل و خودخواه می‌کوبد و ایشان را از خواب خرگوشی و ناز بیدار می‌کند.

پهلوی هر کاخ سر به فلک افراشته و زیبا که دست طرّاح مترفان بشر همه ارقام زیبایی‌ها، استواریها، چشم‌اندازها، کرسی‌ها، بسترها، فوّاره‌ها، گلها،

گیاهها، درختها، پروازها، پرنده‌ها، نعمه سراها، نازها، عشوه‌ها، رقصها، کامها، خوابها، بیداریها، مستیها، عربده‌ها، بازیچه‌ها، سرگرمیها، استخرها، مهرویان شناگر، اسکی‌ها، اندامها، پوشیدگیها، برهنگیها، غمزه‌ها، لوندیها، خوراکیها، نوشابه‌ها، باده‌ها، ساقیها، میگسارها، فخرها، مباهاتها، فرمانها، نشانها، کرنشها، بازها، سگها، قوشها، ماشینها، قایقها، هلیکوپترها، اسبها، همبازیها، همپیاله‌ها، همخوابه‌ها و بی‌تفاوتیها از سرنوشت جامعه را ساخته و پرداخته است تابلویی نصب کنید و روی آن بنویسید:

«کَمْ تَرَکُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَ عُیُونٍ وَ زُرُوعٍ وَ مَقامٍ کَرِیمٍ وَ نَعْمَةٍ کانُوا فِیها فاکِهِینَ کَذلِکَ وَ أَوْرَثْناها قَوْماً آخَرِینَ فَما بَکَتْ عَلَیْهِمُ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ وَ ما کانُوا مُنْظَرِینَ» الدّخان/ ۲۹، «یَحْسَبُ أَنَّ مالَهُ أَخْلَدَهُ» الهمزه/ ۲، «فَأَهْلَکْنا أَشَدَّ مِنْهُمْ بَطْشاً وَ مَضی مَثَلُ الْأَوَّلِینَ» الزّخرف/ ۸، «فَخَسَفْنا بِهِ وَ بِدارِهِ الْأَرْضَ فَما کانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ یَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ ما کانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِینَ» القصص/ ۸۱، «وَ لا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْکَ إِلی ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَیاةِ الدُّنْیا لِنَفْتِنَهُمْ فِیهِ وَ رِزْقُ رَبِّکَ خَیْرٌ وَ أَبْقی» طه/ ۱۳۱.

هشیارانه به تاریخ جهان مرور کنید، خواهید دید خداوند همه قدرتمندان برتری‌جوی را استهزا نموده است. قوله تعالی: «اللَّهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ یَمُدُّهُمْ فِی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهُونَ» البقره/ ۱۵. قرآن مجید، با تدرّج در احکام و الزامات حکمی نشان داده است که در تقنین قوانین و تکالیف، واقعیّت را ملحوظ داشته است، زیرا یک جامعه غریبه و ناآشنا با احکام تازه، کم‌کم باید انس گیرد و خود را با آن تطبیق دهد و مرور زمانی لازم است که جامعه بتواند با قوانین جدید آشنا شود و با سهولت آنها را به کار بندد، بارها در قرآن مجید این مطلب گوشزد شده است قوله تعالی:

«لا تُکَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَها» البقره/ ۲۳۳.

«لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها» البقره/ ۲۸۶.

«وَ أَوْفُوا الْکَیْلَ وَ الْمِیزانَ بِالْقِسْطِ لا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها» الانعام/ ۱۵۲.

«وَ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها» المؤمنون/ ۶۲.
«يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» البقره/ ۱۸۵.

امام احمد از نصر بن عاصم ليثى از مردى از طائفه‌اش كه نزد پيغمبر آمد و مسلمان شد به شرط آن‌كه دو نماز بخواند نه پنج نماز و پيغمبر قبول كرد ياد مى‌كند.

جابر نقل مى‌كند: كه ثقيف بيعت كرد به شرط آن‌كه نه صدقه بدهد و نه به جهاد رود و پيغمبر قبول فرمود و گفت: به زودى هم صدقه مى‌دهد هم به جهاد مى‌رود، رواه ابو داود.

عن انس انّ رسول اللّه قال لرجل: اسلم، قال: أجدنى كارها، قال: اسلم و ان كنت كارها، رواه أحمد.

شوكانى در نيل الاوطار گويد: در اين روايت دليل هست كه مبايعه كافر و قبول اسلام از او جايز است و هرچند شرط باطلى در آن باشد.

يكى از وجوه اعجاز قرآن، اخبار از غيب و آينده است، كه در قرآن مجيد آمده است از آن جمله، اخبار از غلبه روم بر ايران، از عاصميّت قرآن و حفظ هميشگى خداوند از قرآن، و مصون بودن از تحريف، اخبار از آينده اسلام، اخبار از دخول مسجد الحرام فاتحانه و مظفّرانه، اخبار از ذلّت يهود و اين كه هميشه يا جزيه‌بده بودند يا وابسته و نوكر ابرقدرتهايند، اخبار از فتوحات علوم و فكر انسانى در كشف اسرار خلقت و امثال آنها، كه در كتب مربوطه به‌طور مبسوط هست.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۷۴

و چون به عقيده ما بزرگترين وجوه اعجاز قرآن در محتواى قرآن است باقى وجوه را به اختصار برگزار كرديم، و درخور اندازه فهم، توفيق، وقت، فرصت و نشاط كه همه عوامل كارند آنچه داشتيم در طبق اخلاص نهاده به مسلمانان قرآنى تقديم نموديم و گمان داريم كه توقّع هيچ نوع پاداشى، نه مادّى، نه احترام و نه شهرت نداشته‌ايم و اگر در ضمير مغفوله خود، از اين توقّعات داشته و خود ندانسته‌ايم، به درگاه عالم الخفيّات عاجزانه استغفار مى‌كنيم. تنها توقّع ما همچنان كه بارها در قانون تفسير، تاريخ تفسير و همين كتاب، تذكّر داده‌ايم از اهل فنّ اين بوده و هست كه يك‌بار زحمت خواندن اين كتابها را كه به‌طور قطع، نه خودكفايند و نه خالى از نقص، به خود هموار سازند و بر هر اشتباه و نقصى انگشت نهند، و به هر وسيله كه مى‌دانند ما را يا علاقمندان به علوم قرآنى را آگاه سازند و به‌هرحال اين نمونه را تكميل نمايند يا در راه تكامل قرار دهند. و از درگاه خداوند منّان خواهانيم كه همه ايشان را توفيق خدمتگزارى بى‌شايبه در راه نشر معارف اسلامى عطا فرمايد انّه ولىّ التوفيق.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدانا لِهذا وَ ما كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ.

تهران، گلندوك

سلخ شعبان المعظّم ۱۴۰۱ مطابق با يازدهم تيرماه ۱۳۶۰

الاحقر حاج سيّد على كمالى دزفولى

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۷۵

نمونه تفاسير مهم

اشاره

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۷۷

در این بخش در مورد دوازده آیه از قرآن مجید، از دوازده تفسیر مهم، نمونه‌برداری شده است، تا هم تمرینی برای مطالب کتاب باشد و هم شناختی برای تفاسیر مهم بطور مقایسه آماده و سریع و طرز تحول روش و اقتباسات که تقدّم و تأخّر زمانی در آنها دخیل است، از این دوازده، شش تا از مفسّرین بزرگ عامّه است که عبارتند از:

۱- جامع البیان طبری.

۲- کشّاف زمخشری.

۳- جامع الاحکام قرطبی.

۴- بحر المحیط ابو حیّان، یا روح المعانی آلوسی.

۵- المنار، یا تفسیر المراغی.

۶- فی ظلال القرآن سید قطب.

و شش نفر از مفسّرین امامیه اثنا عشریه که عبارتند از:

۱- التبیان شیخ طوسی.

۲- مجمع البیان طبرسی.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۷۸

۳- منهج الصادقین مولی فتح اللّه.

۴- البرهان بحرانی، و نور الثقلین حویزی.

۵- الکاشف مغنیه.

۶- المیزان طباطبائی.

که مختصری از شرح حال مؤلفین آنها به ترتیب تقدّم زمانی ذیلا گفته می‌شود:

(۱) طبری: ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب الطبری، از اهل آمل طبرستان، متولد به سال دویست و بیست و چهار هجری، در سال سیصد و سیزده در بغداد وفات یافت، تفسیر او به نام «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» در حدود چهار ملیون کلمه است، از مفسّرین عامّه.

(۲) شیخ طوسی: ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی بن الحسن الطوسی، در سال سیصد و هشتاد و پنج در طوس بزاد، و در سال چهارصد و شصت در نجف اشرف وفات نمود، تفسیر او به نام «التبیان فی تفسیر القرآن» در حدود یک ملیون و هفتصد هزار کلمه است، از مفسّرین امامیه.

(۳) شیخ طبرسی: ابو علی فضل بن حسن بن فضل الطبرسی، وفاتش به سال پانصد و سی و هشت اتفاق افتاد در مشهد مقدّس رضوی، تفسیر او به نام «مجمع البیان» در حدود یک ملیون و هفتصد هزار کلمه است، از مفسّرین امامیه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۷۹

(۴) زمخشری: ابو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمی، متولد سال چهار صد و شصت و هفت، و متوفی به سال پانصد و سی و هشت، تفسیر او به نام «الکشّاف عن حقائق التنزیل» در حدود هشتصد هزار کلمه است، از مفسّرین عامّه.

(۵) قرطبی: ابو عبد اللّه محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح الخزرجی الاندلسی القرطبی، وفاتش به سال ششصد و هفتاد و یک اتفاق افتاد، تفسیر او به نام «الجامع لاحکام القرآن» در حدود دو ملیون و پانصد هزار کلمه است، از مفسّرین عامّه.

(۶) ابو حیّان: اثیر الدین ابو عبد اللّه محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیّان الاندلسی القرناطی، در سال ششصد و پنجاه و چهار متولد شد، و در سال هفتصد و چهل و پنج در مصر وفات یافت، تفسیر او به نام «البحر المحیط» در حدود دو ملیون و سیصد هزار کلمه است، از مفسّرین عامّه.

(۷) آلوسی: ابو الثناء شهاب الدین السید محمود افندی الآلوسی البغدادی، متولد هزار و دویست و هفده، و متوفی به سال هزار و دویست و هفتاد، تفسیر او به نام «روح المعانی» در حدود پنج ملیون و یک صد هزار کلمه است، از مفسّرین عامّه.

(۸) مولی فتح اللّه بن شکر اللّه کاشانی: متوفی به سال نهصد و هشتاد و هشت، تفسیر او به فارسی به نام «منهج الصادقین فی الزام المخالفین» در حدود دو ملیون و سیصد هزار کلمه است از مفسّرین امامیه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۸۰

(۹) بحرانی: هاشم بن سلیمان بن اسماعیل الحسینی البحرانی، متوفی به سال هزار و صد و هفت، تفسیر او تفسیر به مأثور است به نام «البرهان فی علوم القرآن» در حدود یک ملیون و هشتصد هزار کلمه است، از مفسّرین امامیه.

و حویزی: عبد علی بن جمعهٔ الحویزی، از اساتید سیّد جزائری، و تقریبا از معاصرین بحرانی، تفسیر او به نام «نور الثقلین» تفسیر به مأثور، و در حدود یک ملیون و پنجاه هزار کلمه است، از مفسّرین امامیه.

(۱۰) شیخ محمد عبده: در سال هزار و دویست و شصت و نه متولد شد، و در سال هزار و سیصد و بیست و پنج وفات نمود، تفسیر منسوب به او به نام «تفسیر المنار» که تقریرات تفسیری او است، کامل نیست، و موجود از آن از اول قرآن است تا سوره یونس، و جزء آخر قرآن، که مجموعا در حدود یک ملیون و نهصد هزار کلمه است، از مفسّرین عامّه.

(۱۱) احمد مصطفی المراغی: که تفسیر او به نام «تفسیر المراغی» در سال هزار و سیصد و شصت و پنج تألیف شده، در حدود یک ملیون و نیم کلمه است، از مفسّرین عامّه.

(۱۲) سیّد قطب: تقریبا از معاصرین، تفسیر او به نام «فی ظلال القرآن» در حدود دو ملیون و پانصد هزار کلمه است، از مفسّرین عامّه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۸۱

(۱۳) محمد جواد مغنیه: از علماء معاصر، تفسیر او به نام «الکاشف» در حدود نهصد و پنجاه هزار کلمه است، از مفسّرین امامیه.

(۱۴) علّامه طباطبائی: سید محمد حسین طباطبائی از علماء معاصر، تفسیر او به نام «المیزان» در حدود سه ملیون و پانصد هزار کلمه است، از مفسّرین امامیه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۸۳

نمونه اول

[۱] جامع البیان طبری

قوله تعالی «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قالَ إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» (سوره بقره ۳۰).

إذ: حرفی است به معنی جزاء، و دلالت بر وقت مجهولی دارد، و ابطال حرفی که دلیل بر معنائی باشد در کلام جائز نیست، و

قول به زائده بودن آن از یک بصراوی مدّعی علم است.
اگر قائلی گوید: معنای إذ در اینجا چیست؟ گوئیم که: پس از قوله تعالی «کَیْفَ تَکْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ کُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْیاکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ یُحْیِیکُمْ ثُمَّ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» آمده، و به معنی اذکروا نعمتی التی انعمت علیکم اذ خلقتکم، و خلق لکم ما فی الارض جمیعا، و اذ قال ربّک للملائکة، کأنّه قال: و اذکروا فعلی بآدم اذ قلت للملائکة، و نظیر آن از کلام عرب:
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۸۴ اجدک لن تری بثعیلبات‌و لا بید ان ناجیة ذمولا
و لا- متدارک و الشمس طفل‌ببعض نواشغ الوادی حمولا در اینجا گفت: و لا متدارک، درحالی‌که فعلی به لفظ بر آن مقدّم نشده و نه حرفی معرب که متدارک بر اعرابش وارد شود، امّا چون فعل مجحودی به (لن)، یعنی (لن تری)، بر آن مقدّم شده که هم دلالت بر معنی مطلوب در کلام دارد هم بر محذوف، دلالت این ظاهر کلام ما را از اظهار محذوف مستغنی می‌کند، زیرا قول (اجدک لن تری بثعیلبات) به معنی (اجدک لست براء) است، پس متدارک بر موضع (تری) باز می‌گردد، مانند آنکه لست و باء هر دو در کلام موجود باشند، همچنین است قوله تعالی وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ نسبت به آنچه در آیه قبل مذکور است، و آن یادآوری خداوند است به مخاطبین، مر نعمتهائی که پیش از ایشان و پیش از پدرانشان عطا فرموده، و قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ» و نعمتهائی که بعد از آن برایشان شمرده شده، و مواقع آن نشان داده شده، برمی‌گردد بر موضع «وَ کُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْیاکُمْ» و معنای آن: اذکروا هذه من نعمی و هذه التی قلت للملائکة است، و چون اوّلی اذ را اقتضا می‌کند، و اذ در دوّمی بر موضع آن عطف شده است، همچنانکه در قول شاعر گفتیم:
آنگاه بطور تفصیل درباره ملائکه و اشتقاق لغوی آن بحث می‌کند.
ملائکة، جمع ملک است که بدون همز آن، در کلام عرب أشهر است، گویند: ملک من الملائکة، و کمتر گویند ملئک، همزه را حذف و حرکت آن را به لام منتقل سازند، امّا در جمع، ردّ بر اصل کنند و گویند ملائکه.
گاهی واحد آن مهموز می‌آید کما قال الشاعر:
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۸۵ فلست لانّی و لکن لملئک‌تحدر من جوّ السماء یصوب گاهی مئلک با قلب گویند، از قبیل: جذب و جبذ، شمئل و شئمل؛ و معنای اصلی ماءلک رسالت است، عدی بن زید عبادی گوید:
ابلغ النعمان عنّی ماء لکاانّه قد طال حبسی و انتظار و قد ینشد ماء لکا علی اللغة الاخری، فمن قال ملئکا فهو مفعل من لاءک الیه یاءلک اذا ارسل الیه رسالة ملائکة، و من قال ماءلکا فهو مفعل من الکت الیه الک، اذا ارسلت الیه ماءلکة و الوکا، کما قال لبید بن ابی ربیعة:
و غلام ارسلته امّه بالوک فبذلنا ما سئل
فهذا من الکت و منه قول نابغة بنی ذبیان:
الکنی یا عیین الیک قولاستهدیه الرواة الیک عنّی و قال عبد بنی الحسحاس:
الکنی الیها عمرک اللّه یا فتی‌بآیة ما جائت الینا تهادیا یعنی بذلک ابلغها رسالتی، فسمّیت الملائکة، ملائکة بالرسالة لانّها رسل اللّه بینه و بین انبیائه، و من ارسلت الیه من عباده.
القول فی تأویل قوله جلّ ثناؤه: «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً».
بعضی گفتند: یعنی انّی فاعل، از حسن و قتاده.
و بعضی گفتند: انّی خالق، از ابی روق که گوید: هرجا در قرآن از جعل بود به معنای خلق است.
امّا صواب آن است که: ای مستخلف فی الارض خلیفة، و مصیّر فیها خلفا.

بعضی گفته‌اند: مقصود از ارض، مكّه است.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۸۶

و خليفه، فعليه است از خلف فلان فلانا فى هذا الامر، اذا قام مقامه بعده، كما قال جلّ ثناؤه: «ثُمَّ جَعَلْناكُمْ خَلائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» يعنى بذلك انّه أبدلكم منهم فجعلكم خلفاء بعدهم، و من ذلك قيل للسلطان الأعظم «خليفة» لانّه خلف الذى كان قبله فقام بالامر مقامه، فكان منه خلفا.

آنگاه اقوال و روايات موقوفه‌ای می‌آورد در تأويل مراد از خليفة، كه آيا خليفه جنّيان ساكنين زمين قبل از آدم است يا جانشينى برخى از آدميان بعض ديگر را و همچنين اقوالى در جواب اعتراض به وقوع اعتراض و انكار از ملئكه بر خلقت آدم، و همچنين منشأ علم ايشان بر وقوع فساد و سفك دماء از خليفه يا خليفه‌زادگان.

آنگاه گويد: بعضى از اهل عربيّت گويند: قول ملائكه بر وجه انكار نبود، بلكه بر وجه سؤال بود، براى دانستن و اخبار از خودشان كه تسبيح گويانند، زيرا ناخوش داشتند كه كسى خدا را معصيت كند.

بعضى گويند: اين قول از ملائكه بر وجه استرشاد و استخبار بود، فكأنّهم قالوا: خبّرنا يا رب مسئلة استخبار منهم للّه، لا على وجه مسئلة التوبيخ.

و اهمّ تأويلات آنكه گويد: سؤال براى استخبار بوده اصحّ است، بمعنى اعلمنا يا ربّنا أجاعل أنت فى الأرض من هذه صفته و تارك أن تجعل خلفاؤك منّا و نحن نسبّح بحمدك و نقدّس لك، نه از جهت انكار به كارى كه خداوند ايشان را خبر داد به وقوع آن، هرچند اين خبر كه خلقى خلق شود كه خداى خود را معصيت كند، در نظر ايشان عظيم می‌نمود.

اگر گويند: در كلام خداوند نيامده كه خداوند ملائكه را به وقوع فساد از بشر

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۸۷

خبر داده باشد و تو از كجا گوئى؟ جواب آن است كه: بسيار است مواردى كه به دلالت ظهور بخشى از كلام حذف شود، مانند قول شاعر:

فلا تدفنونى انّ دفنى محرّم‌عليكم و لكن خامرى امّ عامر مقصودش آنكه جثّه مرا براى آنكه هنگام صيدش می‌گويند خامرى امّ عامر، يعنى كفتار واگذاريد، گوئى از قول: «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» ملائكه دانستند كه ذريّه او اهل فساد و سفك دماأند.

قوله تعالى: «وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ» و أصل التسبيح للّه عند العرب، التنزيه له من اضافة ما ليس من صفاته اليه، و التبرئة له من ذلك، كما قال اعشى بنى ثعلبة:

اقول لمّا جائنى فخره‌سبحان من علقمة الفاخر يريد سبحان اللّه من فخر علقمة، أى تنزيها للّه ممّا أتى علقمة من الافتخار، على وجه النكير منه لذلك.

بعضى تسبيح را به معنى نماز گرفته‌اند، و بعضى به معنى مشهور، و تقديس به معنى تطهير و تعظيم است.

و سبّوح قدّوس، به معنى تنزيه و طهارت و تعظيم است، ارض مقدّسه يعنى مطهّره، و نحن نسبّح بحمدك، يعنى ننزّهك و نبرّئك ممّا يضيفه اليك اهل الشرك بك، و نصلّى لك و نقدّس لك، ننسبك الى ما هو من صفاتك من الطهارة من الادناس، و ما اضاف اليك اهل الكفر بك.

و اگر نسبّحك می‌آمد نيز فصيح بود، چنانكه در قرآن هست: كى نسبّحك كثيرا.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۴۸۸

قوله تعالی: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» اقوال بسیاری می‌آورد که مقصود از ما لا تَعْلَمُونَ، معصیت ابلیس است در ترک سجود، و قول دیگر آنکه لا تَعْلَمُونَ، من انه یکون من ذلک الخلیفهٔ اهل الطاعهٔ و الولایهٔ للّه، و این اقوال را با سند به صحابه و تابعین منسوب می‌دارد، و هرگز در آنها یک خبر مرفوع نیست.

[۲] تبیان شیخ طوسی

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ ...» الآیهٔ

ابو عبیدهٔ گفت: إِذْ، زائده است، و تقدیر: قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ است، و إِذْ در مواضعی حذف می‌شود، اسود بن یعمر گوید:

و اذا و ذلک لا مهاه لذکرهو الدهر یعقب صالحا بفساد معنی آن، و ذلک لا مهاه لذکره است عبد مناهٔ بن مربع، و گفته‌اند: ابن ربع الهذلی گفته:

حتی اذا اسلکوهم فی قتائدهٔشلا کما تطرد الجمالهٔ الشردا معنی آن حتی اسلکوهم است، و قتائد موضعی است که در آن قتاد بسیار باشد، تا آخر لغات «۱».

و اینکه ابو عبیده گفته صحیح نیست، زیرا «اذا» حرفی است که به معنی جزاء

(۱) قتاد: درختچه‌ای است که در فراوانی تیغ مثل زد است.

می‌آید، و دلالت بر وقت مجهولی دارد، و جائز نیست حرفی را که دلیل بر معنائی در کلام است باطل کنیم، مگر به ضرورت، و معنی دو بیت چنانچه گمان برده نیست بلکه اگر «اذا» را در دو بیت باطل گیرد، معنی کلام باطل می‌شود، زیرا مقصود اسود چنان است که: و اذا الذی نحن فیه و ما مضی من عیشنا، و مقصودش از ذلک اشاره به عیشی است که قبلا آن را وصف کرده، الذی لا- مهاه لذکره: یعنی لا- طعم له و لا- فضل لأعقاب الدّهر ذلک بفساد، و معنی قول عبد مناهٔ چنین است که: اسلکوهم دلالت بر معنی محذوفی دارد که به دلالت «اذا» از ذکر آن مستغنی است، بنابراین حذف شده، چنانچه تمرین تولب گفته:

فان المتیّهٔ من یخشهافسوف تصادفه اینما مقصودش اینما ذهب است، همچنانکه گویند من قبل و من بعد، و مقصود من قبل ذلک و من بعد ذلک باشد، همچنانکه گوئی اذا اکرمک اخوک فاکرمه، و اذا لا فلا، یعنی اذا لم یکرمک فلا تکرمه.

و قول شاعر از این باب است:

فاذا و ذلک لا یضرک ضرهٔفی یوم اسئل نائلا او انکد و اگر «اذ» در آیه حذف شود معنی آن دگرگون شود، زیرا تقدیرش آن است که ابتداء خلقکم اذ قال ربّکم للملائکهٔ.

زجّاج و رمانی هر دو گفتند: ابو عبیده خطا کرده، زیرا حمل کلام خداوند بر لغو جائز نیست آنجا که امکان حمل بر مزید فائده‌ای باشد، و معنی «اذ» وقت است، و آن اسم است و چگونه لغو باشد و تقدیر آن وقت است و حجت آن است که خداوند خلقت مردم و جز ایشان را یاد کرد، گوئی گفت: ابتداء خلقک اذ قال ربک للملائکهٔ.

فضل گفت: آنگاه که خداوند از خلق آسمانها و زمین منّت گذارد، پس گفت:

و اذ قال ربک للملائکهٔ ما قلناه فهو نعمهٔ علیکم و تعظیم لأبیکم.

تذکّر: استدلالات شیخ طوسی را در مسائل ادب و لغت با طبری بزرگترین مفسّران عامّه را مقایسه کنید تا افضلیت را تشخیص دهید. «کمالی».
رمانی و زهری گفتند: یعنی اذکر اذ قال ربک.
درباره ملائکه و اشتقاق آن تفصیلات طبری را می‌آورد.
در انّی جاعل، گوید: رمانی گفته: حقیقت جعل گرداندن چیزی است به صفتی و معنی احداث حقیقهٔ ایجاد چیزی است پس از آنکه نبوده است.
خلف: به تحریک، به کسی گفته می‌شود که صالح باشد، و به سکون لام اگر طالح باشد، قال اللّه تعالی: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ»، و از پیغمبر اکرم صلی اللّه علیه و آله و سلّم روایت شده که فرمود: «ینقل هذا العلم من کل خلف عدوله».
در معنی خلیفه، اقوالی را که طبری آورده می‌آورد و از قول ابن مسعود گوید:
اراد: «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» یخلفنی فی الحکم بین الخلق، و هو آدم و من قام مقامه من ولده؛ و بعضی گفته‌اند: انّه یخلفنی فی انبات الزرع و اخراج الثمار و شقّ الانهار.
در سؤال ملائکه که به ظاهر انکار است، گوید: ابو عبیده و زجّاج گفته‌اند که:
آن را بر وجه ایجاب گفتند، و هرچند به صورت استفهام آمده، چنانچه جریر گفته:
ألستم خیر من رکب المطایاو أندی العالمین بطون راح و بر این وجه است که گروهی گفته‌اند: ملائکه این را گفتند و از ظنّ و گمان

خود، زیرا جنّیان را قبل از آن دیده بودند که در زمین فساد کرده و خون ریختند، و گمان کردند جانشین ایشان هم مانند ایشان است و خداوند در مقام انکار فرمود:
«إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ».
دیگر تفصیلاتی که طبری در باب ملائکه و استفهام ایشان و معانی تسبیح و تقدیس آورده، شیخ هم می‌آورد و خودش می گوید:
قوی‌ترین این وجوه، قول کسی است که گفته: فرشتگان که گفتند: «أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها» بر وجه تعجّب بود، نه انکار، امّا از راه تألّم و توجّع و اندوهناکی و استعلام از وجه تدبیر، و خداوند فرمود: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» یعنی وجه مصلحت در خلق و آنچه در ایشان از خیر و رشد و علم و حسن تدبیر و حفظ و طاعت هست نمی‌دانید.
«أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها» قصدشان فرزندان آدم است که نه پیغمبرانند نه ائمه معصومین و محتمل است که از قولشان: «مَنْ یُفْسِدُ فِیها» اراده بعض داشته‌اند نه کل، چنانچه گویند: بنی شیبان یقطعون الطریق، امّا مراد بعض ایشان باشد نه همه.
مفضل گفته: تسبیح، بلند کردن آواز است به ذکر خداوند؛ جریر گفته:
قبّح الاله وجوه تغلب کلّماسبّح الحجیج و هلّلوا اهلالا اگر کسی گوید: چنانچه آدم بر نخوردن از درخت منهیّه توانا بود، هر آینه توانا بود بر نقض تدبیر خداوند در او، زیرا اگر نمی‌خورد، در بهشت می‌ماند، درحالی‌که خداوند او را آفریده بود تا در زمین خلیفه باشد، و این دلالت می‌کند بر آنکه آدم چاره‌ای از مخالفت نداشته است؛ و دو جواب برای این ایراد هست:

اول: آنکه بهشتی که خداوند آدم را در آن آفرید، بهشت خلد نبود، و آن در زمین بود و هرجا بود، آدم در آن خلیفهٔ فی الارض بود، و بنابراین، سؤال و ایراد بی‌جا است.
دوم: آنکه خداوند می‌دانست آدم به‌زودی مخالفت می‌کند و به زمین هبوط می‌کند، و خداوند او را در زمین خلیفه می‌سازد، پس خبر از علم خود داد.
و قول ایشان که گویند: اگر قادر بر عدم مخالفت بود هر آینه قادر بر نقض تدبیر خداوند بود، جهل است؛ زیرا خداوند او را امر کرده بود که به شجره نزدیک نشود، پس آیا واجب می‌آید که او را به نقض تدبیر خود امر کرده باشد؟ اگر گویند: نه؛ گفته می‌شود: همچنین خداوند او را قادر ساخته بود که مخالفت نکند و در بهشت بماند، و با این واجب نمی‌آید که او را بر نقض تدبیر خویش قادر کرده باشد.

[۳] مجمع البیان طبرسی

اشاره

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ...» الآیة.
قول، در کلام عرب موضوع است برای حکایت، مانند: قال زید، خرج عمرو؛ و رب، به معنی آقا و سید است، گوئی: ربّ الدار و ربّ الفرس، و با الف و لام جز برای خدا استعمال نمی‌شود، و أصل آن به معنی قیام به امر است، و گویند:
عالم ربّانی، چون قیام به امر امّت می‌کند، و رسالت را الوکه گویند زیرا چونان است

که در دهان جاویده می‌شود، و رهوار گوئی لگام را در دهان می‌جاود، طبرسی هم تفصیلات طبری را درباره ملائکه می‌آورد.
آنگاه گوید: اصحاب ما گویند: همه ملائکه، رسولان خدا نیستند به دلیل قول خداوند: «اللَّهُ یَصْطَفِی مِنَ الْمَلائِکَةِ رُسُلًا وَ مِنَ النَّاسِ» در این صورت، ملك، اسم جنس است و به معنی رسالت نتواند بود.
فرق خلیفه و امام آن است که خلیفه می‌باید جانشین دیگری باشد. امّا امام به معنی پیشرو است که اطاعت او و اقتداء به او واجب باشد، و در وزن آدم اختلاف است، بعضی گویند: از دمی است (به فتح اوّل و ثانی و یاء مشدّد مضموم)، شاعر گوید:
فلو انّا علی حجر ذبحناجری الدمیان بالخبر الیقین و بعضی گویند: دمی است به سکون یاء، و قدس، به معنی سطلی است که با آن تطهیر کنند، و سیبویه گفته که: در سبّوح و قدّوس فتح اول به قیاس نزدیکتر است، زیرا در کلام فعول به ضم اول نیست مگر ذروح، و سبحان اسم مصدر است، و معرفه است و علم خاص است و منصرف نمی‌شود مگر در اضطرار چنانچه شاعر گوید:
سبحانه ثم سبحانا یعود لهو قبله سبّح الجودی و الجمد و جائز نیست درباره غیر خدا استعمال شود زیرا در دین برای اعلی مراتب تعظیم علم شده است.
اعراب: واو عاطفه است، و «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» جمله‌اش در موضع نصب است به قال، و قوله: أتجعل فیها، الی قوله: و نقدّس لک، در موضع

نصب است به قالوا، و واو در قوله: و نحن، واو حال است، و به واو قطع، و واو استیناف و واو ابتداء، و واو اذ نامیده می‌شود، سیبویه چنین توصیف کرده و مثل آن است.

واو در قوله تعالی: «يَغْشى طائِفَةً مِنْكُمْ وَ طائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ» ای: اذ طائفة و کذا ههنا اذ نحن نسبّح، و عامل در حال اینجا: اتجعل فیها است، گوئی گفته: اتجعل فیها من یفسد فیها و هذه حالنا، و باء در بحمدک متعلق است به نسبّح، و لام در لک متعلق است به نقدّس، و ما موصوله، و صله آن لا تعلمون، و عائد ضمیر مفعول است، که به علّت طول کلام حذف شده است، ای لا تعلمونه که خود در موضع نصب است با علم و المعنی.

در ذیل عنوان تمام تفصیلاتی را که طبری و تبیان آورده‌اند با بیانی رسا و موجز و منظّم می‌آورد.

النظم، پیوستگی آیه به ماقبلش آن است، در آغاز اولین نعمت را که زندگانی است یاد فرمود، و پس از آن نعمت خلق زمین را برای ما، و آسمانها را، و سپس نعمت آفریدن پدر ما آدم را و آنچه برتری به او داده یاد فرمود، گوئی گفته است:

چگونه کافر شوید و حال آنکه درباره شما چنین و چنان کرده است.

توضیح:

طبرسی، اضافه بر افادات سابقین، مبحث اعراب و نظم را با ترتیب بهتری یاد می‌کند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۹۵

[۴] کشّاف زمخشری

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ ...» الآیة.

(و اذ) منصوب است به اضمار اذکر، و جائز است که منصوب به قالوا باشد؛ و ملائکة، جمع ملئک است بر اصل، مانند شمائل که جمع شمئل است، و الحاق تاء در آخر برای تأنیث جمع است؛ و جاعل، از جعل است که دو مفعول دارد، بر مبتدأ و خبر درآمده، که قوله تعالی: «فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» باشد؛ و آن دو، مفعولهای آنند، و معنای آن (مصیّر فی الارض خلیفه) است، و خلیفه کسی است که جانشین دیگری است، و معنایش خلیفة منکم است.

زیرا ایشان سکّان زمین بودند، آدم و فرزندانش جانشین آنها شدند، اگر گویند: چرا نگفت: خلائف یا خلفاء؟ می‌گویم: از خلیفه آدم اراده شده، و با ذکر او از ذکر فرزندانش مستغنی است، همچنانکه با ذکر پدر از ذکر قبیله مستغنی هستیم چون مضر و هاشم، یا حنین اراده شده، من یخلفکم او خلفا یخلفکم، قرائت خلیفه با قاف هم آمده، اراده خلیفة منی هم جائز است.

زیرا آدم خلیفه خداوند است در زمین و همچنین هر پیغمبری، اگر گویند: قرآن ثقل اکبر متن ۴۹۵ [۴] کشاف زمخشری ..... ص : ۴۹۵

ای چه مقصودی ملائکه را خبر داد؟ می‌گویم: برای آنکه این پرسش کنند و این جواب بشنوند تا حکمت خدا را در استخلاف آدمیان پیش از وجودشان بدانند، تا در وقت استخلاف، اعتراض و شبهه‌ای نداشته باشند؛ و گفته‌اند: برای آن است که

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۹۶

بندگان خدا مشاورت در امور بیاموزند، پیش از آنکه به کاری اقدام کنند، بنابراین بر ثقات و ناصحان ایشان عرضه فرمود، و

هرچند خود می‌دانست و حکمت بالغه او از مشورت بی‌نیاز است.

قوله: «أَ تَجْعَلُ فِیها» تعجّب است از استخلاف اهل معصیت به جای اهل طاعت، و حال آنکه خداوند حکیمی است که جز خیر نمی‌کند، و اراده جز خیر نمی‌کند؛ اگر گویند: این غیب را از کجا می‌دانستند؟ می‌گویم: از اخبار خداوند، یا از لوح، یا از علم به آنکه فقط فرشتگانند که معصومانـد و دیگر خلائق چنان نیستند، یا قیاس یکی از ثقلین بر دیگری که پیش از فرشتگان در زمین ساکن بودند، و قرائت «لیسفک» به ضم فاء و همچنین به فتح و ضم یاء هم آمده، از اسفک و سفک، و واو در «وَ نَحْنُ» واو حالیه است، چنانکه گوئی: اتحسن الی فلان و انا احقّ منه بالاحسان.

و تسبیح، به معنی منزّه داشتن خداوند از بدی‌ها است، و همچنین تقدیس: من سبّح فی الماء و الأرض، و قدّس فی الارض، اذا ذهب فیها و ابعد.

و بحمدک، در موضع حال است، ای نسبّح حامدین لک و ملتبسین بحمدک، لانّه لولا القائک علینا بالتوفیق و اللّطف لم نتمکّن من عبادتک.

«أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» یعنی می‌دانم از مصالح این کار آنچه بر شما پوشیده است از وجوه حسن و حکمت، و برخی از آنها را برای ایشان برشمرده.

زمخشری بطور ایجاز غیر مخل به مسائل لغت، اشتقاق، صرف، نحو و اسلوب و کلام که در فهم آیه دخیل است اشاره کرده است، و به مسائلی از تدبّرات علوم بلاغت پرداخته است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۹۷

[۵] جامع الاحکام قرطبی

اشاره

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً»

پس از ذکر مباحثی که در تفاسیر دیگر کمابیش مذکورند، و طرح مسئله خلافت و امامت در اسلام، شرائط امامت را چنین یاد می‌کند:

۱- آنکه امام از صمیم قریش باشد، که پیامبر فرموده: الائمة من قریش؛ امّا در آن اختلاف هست.

۲- اینکه ممکن باشد تا قاضی مسلمانان باشد، و مجتهد باشد، تا در استفتاء از حوادث، محتاج غیر نباشد، و این شرط متفق علیه است.

۳- اینکه در کار جنگ و تدبیر لشکرکشی، و استوار داشتن مرزها و حمایت ملت، و حفظ نظم و کیفر دادن ظالم، و گرفتن حقّ مظلوم، دارای آگاهی کامل و رأی صائب و استوار باشد.

۴- چنان باشد که در اقامه حدود، نرم‌دلی و ترس به او راه نیابد، از گردن زدن و دست بریدن و جز آنها، و دلیل بر این امر، اجماع صحابه است؛ زیرا او مرجع قضاوت و حکم است و باید در وقت حاجت، خود مجری حکم باشد، و باید از کار فرمانداران و قاضیان خود باخبر باشد، و قیام به این امور هم علم می‌خواهد هم استواری.

۵ و ۶- آزاد بودن، و مسلمان بودن.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۴۹۸

۷ و ۸- مرد بودن، و تندرست و سلیم الاعضاء بودن، و بر عدم جواز امامت زن اجماع هست.
۹ و ۱۰- آنکه بالغ و عاقل باشد، و خلافی در آن نیست.
۱۱- آنکه عادل باشد، و میان امّت خلافی نیست در اینکه عقد امامت برای فاسق جائز نیست، و باید از داناترین امّت باشد که پیغمبر فرمود: «ائمّتکم شفعاؤکم فانظروا بمن تستشفعون» و قوله تعالی فی وصف طالوت: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» به علم آغاز کرد، و آنگاه به نیرو و تندرستی و سلامت اعضاء، او را ستوده، و کلمه «اصْطَفاهُ» به معنی اختاره، دلالت بر شرط نسب دارد، امّا شرط نیست که معصوم از زلل و خطأ باشد، و نه عالم به غیب و نه اشجع قوم، و نه سوارکارترین ایشان، و نه از بنی هاشم تنها، نه از دیگر قرشیان، زیرا اجماع بر امامت عمر و عثمان قائم بود، و ایشان از بنی هاشم نبودند.
۱۲- آنجا که خوف فتنه باشد، نصب مفضول با بودن فاضل جائز است، زیرا امام برای دفع دشمن، و حمایت ملت، و سدّ خلل، و گرفتن حقوق، و اقامه حدود، و فراهم کردن مال برای بیت المال و قسمت بر أهلش، می‌باشد؛ پس اگر با نصب أفضل، ترس هرج و مرج و تعطیل این امور بود، عذر ظاهری برای عدول از فاضل به مفضول هست، و دلیل بر آن علم عمر است به شورای شش نفری که می‌دانست در میان آنها فاضل و مفضول هست امّا امامت هرکدام را که مصلحت ایجاب می کرد روا شمرده بود.
۱۳- اگر امام پس از منصوب شدن، فاسق گشت، بیشتر گویند که: امامت او خودبخود منفسخ است، و به فسق آشکار معلوم، خلع می‌شود زیرا فاسق از قیام

به امور امامت ناتوان است، و اگر امامت او را جائز بدانیم، مانند آن است که وظائف او را باطل ساخته باشیم؛ برخی گفته‌اند خلع نمی‌شود مگر به کافر شدن، و ترک نماز یا ترک دعوت به نماز، و ترک دعوت به احکام شریعت؛ و احادیثی نقل می کنند.
۱۴- بر امام واجب است که: اگر در نفس خود نقصی یافت که مؤثّر در خلافت بود، خود را خلع کند، امّا آیا می‌تواند خود را خلع کرده و دیگری را به جای خود منصوب سازد؟ اختلاف هست، و دلیل بر جواز عزل و خلع، قول ابی بکر است: أقیلونی أقیلونی؛ و اینکه امام وکیل و نائب امّت است و هر وکیل و نائبی می‌تواند خود را خلع کند.
۱۵- وقتی امامت منعقد شد، بر همه مردم بیعت با او بر سمع و طاعت واجب است، متخلف اگر عذر موجّهی داشت، پذیرفته می‌شود، و اگر عذری نداشت مجبور و مقهور می‌شود تا کلمه مسلمانان پراکنده نشود، و اگر برای دو خلیفه بیعت گرفته شد، دوّمی باید کشته شود، که پیغمبر فرموده: اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الآخر منهما؛ و احادیث دیگر، امّا اگر مابین دو قطر، مسافت زیاد باشد، مانند اندلس و خراسان جائز است.
۱۶- اگر کسی بر امام معروف العداله‌ای خروج کرد، جهاد با او و دفع او بر مردم واجب است، امّا اگر امام فاسق و خارجی ظاهر العداله بود، سزاوار نیست مردم برای بیعت با او شتاب کنند تا امرش ظاهر شود، یا بر خلع فاسق اتفاق کلمه حاصل گردد.

تبصره:

کرامیه، عقـد امامت برای دو یا چنـد نفر را در زمان واحـد حتّی در یک شـهر جائز می‌دانند، و معتقدند که علی علیه السـلام و معاویه هر دو در زمان واحد امام بوده‌اند.

تنبیه: قرطبی، با گسترش بیشتری در همه نواحی تفسیری مخصوصا مسائل کلامی عمل کرده،

هرچنـد در مسـئله جواز تقـدیم مفضول بر فاضل تعسّف به خرج داده، خصوصا که یکی از دلائل آن را شورای عمر قرار داده، زیرا شورای عمر در نظر محقّقین یک توطئه از پیش ساخته برای استقرار خلافت برای عثمان است.

[۶] ابو حیّان

اشاره

قـوله تعـالی: «وَ إِذْ قـالَ» اذ، اسـمی ثنـائی الوضـع است و مبنی است، چـون شـبیه حرف است هم از جهت وضـع و هم از جهت احتیاجش در اتمام معنی، و آن ظرف است برای زمان ماضـی، و ما بعد آن یا جمله اسمیه است یا جمله فعلیه، و اگر فعلیه باشد تقدیم اسم بر فعل و اضافه آن به جمله مصدر به مضارع صـحیح است، و مضارع در حکم ماضـی می‌شود؛ و آن ملازم ظرفیت است، مگر آنجا که زمانی بر

آن اضافه شود و آن نه مفعول به می‌آیـد، نه حرف تعلیل، نه مفاجاهٔ، نه ظرف مکان، نه زائـده، و احکام دیگر دارد که در علم نحو مذکورند.

ملک، میمش أصلیه است، و به معنی قوه است و حذفی در آن نیست، اگر از لأک باشد جمع آن مفاعله است، نه فعائله؛ و اگر از الک مقلوب لاءک باشد جمع آن معافله است.

و از لاـک یلوک به معنی مضغ نیز گفته‌انـد، و بنابراین، وزن آن مفاعله است و همزه بـدل از واو آمـدهماننـد مصائب و تاء در ملائکهٔ برای تأنیث جمع آمده یا برای مبالغه بدون تاءهم می‌آید مانند: أبا خالد صلّت علیک الملائک.

خلیفه، فعیله است به معنی فاعل و تاء آن برای مبالغه است. آدم، اسم اعجمی است مانند آزر و عابر، و ممنوع الصـرف است به علت علمیت و عجمیت، و آنکه گمـان کرده آن افعـل است مشـتق از ادمه ماننـد سـمره یـا از ادیم الاـرض است به معنای وجه الارض صـحیح نیست، زیرا صـرفیون تصـریح کرده‌انـد که اشـتقاق در الفاظ عجمی نمی‌آیـد، بعضـی گوینـد: از عبری است به معنی خاک، و طبری بعید شمرده است که فعلی رباعی باشد که بشر به آن نام‌گزاری شده باشد.

قوله: «إِذْ قالَ رَبُّکَ»، بعضی گفتند: در موضع رفع است و تقدیرش ابتداء خلقکم.

و بعضـی گفتنـد: در موضع نصب است، و تقـدیرش و ابتـداء خلقکم اذ قـال ربّـک و مناسب این تقـدیر است: خلق لکم ما فی الأرض جمیعا، و هر دو قول بی‌حاصل است.

زیرا ابتداء خلق ما همان وقت نبوده که: اذ قال ربّک للملائکهٔ، زیرا فعل

عامل در ظرف بایـد در همان ظرف وقوع یابـد، همچنین روا نیست که منصوب باشـد به «قال» بعد از خودش، زیرا «اذ» مضاف

است به جمله بعدش و مضاف اليه در مضاف عمل نمی‌کند؛ و بعضی گفتند منصوب است به «احياكم» تقدير آن «و هو الذی أحياكم اذ قال» و اين هم باطل است زيرا حذفی بدون دليل است، و نيز آنكه «احيا» در وقت قول خدا للملائكة نبوده است، نيز حذف موصول و صله و ابقاء معمول صله.

و بعضی گفتند: معمول خلقكم است و چنان است كه (اعبدوا ربّكم الذی خلقكم اذ قال ربّک) و اگر چنين باشد لازم می‌آيد كه واو زائده باشد و نيز ما بين عامل و معمول به جمله‌هائی فصل شده باشد كه همانند سوره كوچكی می‌باشند، و هر آيه‌ای در مساق ديگری است بدون ربط اعرابی، و اين اقوال همه ناصحيح است، و آنچه اقرب است آن است كه منصوب است به قوله «أَ تَجْعَلُ»، يعنی در وقت قول خداوند به ملائكه: «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ» «قالُوا أَ تَجْعَلُ» همچنان كه در كلام گوئی: اذ جئتنی اكرمتک، ای، وقت مجيئک اكرمتک.

و به اين وجه صحيح نظر كن كه چگونه بيشتر مردم به فهم آن توفيق نيافته و در اشتباه مانده‌اند، و اسناد قول به «رب» در غايت مناسبت است، زيرا چون خداوند از آفريدن ما فی الارض برای مصالح ايشان ياد فرموده، ذكر «رب» از باقی اسماء اللّه تعالی انسب است، و اضافه «رب» به رسول اللّه تنبيهی است به مقام او، و خروجی است از خطاب عام به خطاب خاص، و در آن اشاره لطيفه‌ای است به اينكه حظّ أوفر از آن مخاطب است، زيرا اعظم خلفاء، او است كه رسالت و دعوتش عام است، افضل پيغمبران و امام ايشان در ليلة الاسراء، آدم و ذريّه او در روز رستاخيز

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۵۰۳

زير لوای اويند كه او است پيشوای مطلق در زمين و آسمان، هم در دنيا و هم در آخرت. و «جعل» به معنی خلق اقرب است تا به معنی صيّر، و «جاعِلٌ» به صيغه اسم فاعل، دلالت دارد بر ثبوت نه تجدّد شيئا فشيئا.

و هرچند خداوند آدم را هبوط داد، امّا خلعت كرامت و رتبه ولايت را از او بازنگرفت كه فرمود: «ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ وَ هَدى».

در سؤال ملائكه، گفته‌اند: از تعجّب است در استخلاف عاصی، و نيز استفهام بر بزرگ شمردن استخلاف مع العصيان، يا استفهام برای تقرير.

و شايد علم ملائكه به فساد خليفه از نفس معنی خلافت بود، زيرا تا تظالم نباشد خلافت برای حكم فصل صدق نمی‌كند.

و چون «يُفْسِدُ» كه فعلی در سياق اثبات، افاده عموم نمی‌كند، ملائكه اعظم انواع فساد را كه سفک دماء است ياد كردند، و در تكرار لفظ «فِيها» تنبيهی دارد بر اينكه چگونه جائی كه بايد محل طاعت باشد، محل معصيت واقع می‌شود.

«أَعْلَمُ» مضارع است از علم و «ما» مفعول به است، و «ان» يا موصوله است يا نكره موصوفه و موصوله اقرب است، و بعضی «أَعْلَمُ» را افعل التفضيل گفته‌اند، و آن خلاف است چون خلاف ظاهر است، و محتاج به چند حذف در كلام، و تفصيلاتی دراين‌باره بر دلائل قائلين و ردّ بر آنها ذكر می‌كند.

توضيح:

بسياری از مطالب ابو حيّان را نياورديم زيرا در تفاسير مقدّم بر او آمده و ما آنها را ياد كرده بوديم.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۵۰۴

[۷] منهج الصادقين

اشاره

در قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ...» الآیة.

گوید: «اذ» ظرف است موضوع برای زمان نسبت ماضیه که واقع شده باشد در او نسبت دیگر، همچنانکه «اذا» موضوع است برای زمان نسبت مستقبله که واقع شده باشد در او نسبت دیگر، و لهذا واجب است «اذا» و «اذ» را اضافه به جمل، مانند حیث در مکان، و بنای هر دو به جهت تشبیه آنها است به موصولات، و استعمال آنها برای تعلیل و مجازات است و همیشه منصوب المحلّند به ظرفیت، چه از ظروف غیر منصرفه‌اند.

و امّا قوله: «وَ اذْکُرْ أَخا عادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقافِ» و مانند آن بر تأویل (اذکر الحادث اذ کان کذا) است که حذف حادث کرده‌اند، و ظرف را در مقام آن آورده‌اند.

و عامل «اذ» در آیه «قال» است، یا اذکر بر تأویل مذکور زیرا در قرآن بسیار واقع شده که صریحا معمول اذکر است، مانند: «وَ اذْکُرْ أَخا عادٍ ...» «وَ اذْکُرْ عَبْدَنا أَیُّوبَ إِذْ نادی رَبَّهُ» و غیر آن، یا عامل «اذ» مضمر است، و آیه متقدمه دالّ است بر آن، مانند و بدء خلقکم «إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ» و بنابراین، جمله ظرفیه معطوف باشد بر «خَلَقَ لَکُمْ» و داخل در حکم صله.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۰۵

و عقلا را در حقیقت ملائکه اختلاف است بعد از اتفاق علماء بر اینکه ذوات موجوده‌اند قائم بانفسها پس اکثر اهل اسلام برآنند که اجسام لطیفه‌اند که قادرند بر تشکّل به أشکال مختلفه و استدلال بر این آن است که انبیاء مرسل ایشان را به این أشکال می‌دیده‌اند.

و آنها منقسمند به دو قسم:

قسمی شأن ایشان استغراق است در معرفت حق و تنزّه از اشتغال به غیر او، همچنان که حق تعالی در محکم تنزیل خود وصف ایشان فرموده که: «یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ لا یَفْتُرُونَ» و ایشان علیّون‌اند و ملائکه مقرّبون.

و قسمتی دیگر، تدبیر امر انسان می‌کنند و به جهت این از آسمان به زمین نازل می‌شوند بر نهج آنچه قضایا به آن سبقت گرفته و قلم الهی به آن جاری گشته، و أصلا در امر الهی عصیان نمی‌ورزند، کما قال اللّه تعالی: «لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ» و کقوله تعالی: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً».

و مقول له در آیه، همه ملائکه‌اند به جهت عموم لفظ و عدم مخصص.

و «جاعل» مأخوذ است از «جعل» که دو مفعولی است، و هو دو مفعول آن فی الارض «خلیفة» است، و عمل «جاعل» که اسم فاعل است، در هر دو مفعول خود جهت آن است که به معنی استقبال است و اعتماد بر مسند الیه کرده و می‌تواند بود که به معنی خالق باشد، و «خلیفه» مأخوذ است از «یخلف» غیره و ینوب منابه، و هاء در او برای مبالغه است و مراد به آن آدم است زیرا که خلیفة اللّه فی ارضه است.

و همچنین هر نبی که خدای تعالی استخلاف او کرده در عمارت ارض

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۰۶

و سیاست ناس، و تکمیل نفوس ایشان نه به جهت احتیاج حق تعالی به آن کسی که نائب خود ساخته بلکه به جهت قصور مستخلف علیه از قبول فیض او و تلقّی امر او به غیر وسط و از این جهت استنبای ملک نفرموده کما قال تعالی: «وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَکاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا» و مؤید ایشان که چون قوّت ایشان فائق شده و قریحه ایشان مستقل گشت به حیثیتی که «یَکادُ زَیْتُها یُضِیءُ

وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ» حق تعالی ارسال ملائکه می‌فرماید به ایشان، و اگر کمتر از این است به طریق نوم و الهام به ایشان و هر کدام از ایشان که در رتبه اعلی و أرفعند بی واسطه با او تکلّم می کند همچنان که با موسی سخن فرمود در میقات و با سیّد انبیاء در لیلهٔ المعراج و نظیر آن است که چون عظم عاجز است از قبول غذاء از لحم به جهت آنکه بینهما غایت تباعد است، حق تعالی غضروف را که مناسب هر دو است در میان آنها خلق فرمود تا غذاء از لحم أخذ کند و به عظم رساند.

و در «بحر الحقایق» خلیفه را به این معنی گفته که: خلف از جمیع موجودات و همه مکنونات با جمعهم خلف او نمی‌تواند بود، زیرا که مجمع غرائب و منبع رغائب غیب و شهادت است، و خلاصهٔ عوالم جسمانی و روحانی با او است و جامع حقائق علوی و سفلی، و بنابر آنکه مراد آدم باشد یا ذریه، افراد لفظ «خلیفه» یا به جهت استغنا است به ذکر از ذکر ذریه او، همچنان که به ذکر «اب» قبیله از ذکر قبیله مستغنی می‌شوند و می گویند: مضر و هاشم، و یا بر تأویل من یخلفکم یا خلفا یخلفکم.

و فائده این قول به ملئکه، تعلیم مشاورت است و تعظیم شأن مجعول، چه سکّان ملکوت را به وجود او بشارت داده و او را ملقّب ساخته به «خلیفه» قبل از

خلق او؛ و فائده دیگر، اظهار فضل او است که راجح است بر آنچه در او است از مفاسد به سؤال ایشان و جواب او، و بیان آنکه حکمت مقتضی ایجاد چیزی است که خیر او غالب باشد، چه ترک خیر کثیر به جهت شرّ قلیل، شرّ کثیر است؛ و غیر از آن از وجوه حکمت.

و چون که غرض از خلافت آن است که نائب مرتکب اموری شود که منوب عنه به ذات خود به آن اقدام نماید، پس باید که میان ایشان قرب معنوی باشد، نه آنکه بینهما تباین و تباعد باشد، فحینئذ خلیفه خدا و رسول خدا باید که مظهر العجائب و مظهر الغرائب باشد، و خلاصه عوالم جسمانی و روحانی و افضل از جمیع اقاصی و ادانی، و شخصی که جامع این صفات نباشد لیاقت خلافت خدا و رسول نداشته باشد، و لهذا نصب خلافت از جانب خدا است، و نصب انبیاء به اعلام وی، چنانکه در حقّ آدم فرمود: «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» و در حقّ داود فرمود: «إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ» و موسی به هارون فرمود: «اخْلُفْنِی فِی قَوْمِی» و در حقّ امیر المؤمنین فرمود: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ» و قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ» و در حقّ خلیفه بازپسین که صاحب الزمان است فرمود: «لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ» و حضرت رسالت به فرموده او سبحانه در حقّ امیر المؤمنین فرمود: (من کنت مولاه فعلیّ مولاه) و (لکلّ نبی وصیّ و وارث، و انّ وصیّی و وارث علمی علیّ بن أبی طالب) (یا علی أنت منّی بمنزلهٔ هارون من موسی الّا انّه لا نبیّ بعدی) و (من کنت نبیّه فعلیّ أمیره) و (یا علیّ أنت خلیفتی فی الدنیا و الآخرهٔ) و غیر آن از احادیث متواتره که صریحا

دلالت می کند بر خلافت او و از جانب حضرت رسالت به فرموده حق سبحانه، و همچنین هر یک از ائمه به إعلام آن حضرت یکدیگر را به خلافت امر کرده‌اند.

«قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها» صدور این کلام از ملائکه کرام، به جهت تعجّب ایشان بود از آنکه او سبحانه استخلاف کند برای عمارت ارض و اصلاح آن، کسی را که در آن افساد کند، و یا به جای اهل طاعت استخلاف اهل معصیت نماید، و استکشاف از آنچه مخفی بود بر ایشان از حکمتی و مصلحتی که غالب باشد به این مفاسد و الغای آن کند، و استخبار از آنچه ارشاد ایشان نماید، و ازاحه شبهات ایشان کند، مانند سؤال متعلّم از معلّم خود از چیزی که در صدر او اختلاج کند، و

نمی‌توانـد بود که صـدور این معنی از ایشـان بر سبیـل اعتراض بوده باشـد بر حق تعـالی، و طعن ایشـان در بنی آدم که موجب غیبت است، چه ملئکه أرفع و أعلی از آننـد که در ایشان این مظنّه باشد لقوله تعالی: «بَلْ عِبادٌ مُکْرَمُونَ لا یَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ» و معرفت ایشـان به افسـاد و سـفک دمـاء به إخبار حق تعالی بوده، چنانکه گـذشت، و یا تلقّی از لوح محفوظ یا اسـتنباط از آنچه در عقول ایشان مرکوز بود، که عصـمت از خواص از ایشان باشـد، و یا به قیاس احد ثقلین بر دیگری چنانکه در اکثر تفاسیر آمده، و ایشان قیاس شاهد بر غائب کردند و گفتند: خداوندا، آیا خلق می‌فرمائی شخصـی را که مثل اولاد بنی الجان باشند در افساد و سفک دماء؟.

و بدان که سـفک و سبک و سـفح و شن و سن از انواع صب‌اند، چه سفک دم و دمع است، و سبک در جواهر مذابه، و سفح در صبّ از اعلی به اسفل، و شن در صب از فم قربه و مانند آن، و سن نیز مثل شن است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۰۹

ملخص سـخن آنکه، ملئکه بر وجه استفهام و استخبار و استعلام مصلحت و حکمت در خلق شخصی چنین، نه بر طریق انکار و اخبـار گفتنـد که چه حکمت است در آفریـدن مثل کسـی که به این صـفات قبیحه متّهم باشـد، «وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ» و حال آنکه ما تنزیه می‌کنیم، تنزیهی مقـترن و ملابـس «بِحَمْدِکَ» به حمـد و ثنـای تـو، یعنی پـاکی تـو را یـاد می‌کنیم و به سـتایش تـو قیـام می‌نمـائیم، «وَ نُقَدِّسُ لَکَ» و تقـدیس می‌کنیم برای تو و به پاکیزگی تو را می‌خوانیم، یعنی صـفات نقص و عیب را از تو دور می‌داریم، و به بزرگی و عظمت ذکر تو می‌کنیم.

پس مقصود ایشان، استفسار باشـد از چیزی که مرجع فضیلت بنی آدم باشـد، با وجود صدور افساد و سـفک دماء از ایشان بر ملائکه معصومین در اسـتخلاف، نه عجب و تفاخر، و گویا ایشان دانسته بودند که مجعول سه قوّه داشته باشد که مدار امر او بر آن باشد، و آن قوه شـهویه و غضبیه باشد که مؤدی او باشد به فساد و سـفک دماء، و عقلیه که داعی باشد به معرفت و طاعت، و ایشان نظر در این قوی کردند و گفتند که:

حکمت چیست در اسـتخلاف او؟ و حـال آنکه به اعتبـار دو قوه اول، حکمت مقتضـی ایجاد او نیست، چه جای آنکه تقاضای استخلاف او کنند.

و امّـا به اعتبـار قوه عقلیه، مـا اقـامه چیزی می‌توانیم کرد که از قوه عقلیه متوقع است با سـلامتی از معارضه این مفاسـد، و غافل شدند از فضیلت هر یک از آن دو قوه گاهی که مهذّب گردند، و مطاوع عقل شده متمرّن شوند بر خیر، چون عفّت و شجاعت و مجاهدت هوی و انصاف و غیر آن از اخلاق حسنه و خصائل پسندیده، و ندانستند که ترکیب مفید آن چیزی است که آحاد از آن قاصر باشد، مانند احاطه به جزئیات و استنباط صناعات و استخراج منافع کائنات از قوه به فعل، که از

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۰

استخلاف مقصود است.

«قـالَ» گفـت، حـق تعـالی در جـواب ملئکـه «إِنِّی أَعْلَمُ» به درسـتی که می‌دانم در آفرینش این خلیفه از مصالـح و حکم «مـا لا تَعْلَمُونَ» آنچه شـما نمی‌دانیـد، و از جمله حکم، افشای ما فی الضـمیر ابلیس بود از عجب و کفر و عدم انقیاد او به مأموریت به سجود و ایجاد انبیاء و ائمه هدی و سایر اولیاء از صلب آدم، و غیر آن از تدابیر و مصالح.

و بـدان که تسبیـح و تقـدیس، تبعیـد حق تعـالی است از جمیع منـاقص و معائب و قبائـح؛ مأخوذ از سبح فی الماء و الارض اذا ذهب فیهما و أبعد، و یقال: قدّس، اذا طهر، چه «مطهر» شیء مبعد آن است از اقذار.

و «بِحَمْدِکَ» در موضع حـال است، ای «متلبّسـین بحمـد لک» یعنی تسبیـح و تنزیه می‌کنیم در حالتی که ملابس حمـد و ثنای

توئیم بر آنچه الهام کردی ما را به تسبیح و تنزیه خود، پس ذکر «بِحَمْدِکَ» برای تدارک ابهام آن است که ایشان اسناد تسبیح به نفسهای خود کرده باشند، «وَ نُقَدِّسُ لَکَ» به این معنی است که:
پاک می‌گردانیم نفوس خود را از ذنوب برای تو، گوئیا ایشان فساد را که مفسّر به شرک است نزد بعضی، مقابل ساخته‌اند به تسبیح، و سفک دماء را که اعظم افعال ذمیمه است، مقابل کرده‌اند به تطهیر نفس از آثام، و نزد بعضی لام «نُقَدِّسُ لَکَ» زائده است، یعنی تقدیس می‌کنیم تو را.
و بدان که این آیه دلالت تمام می‌کند بر اینکه او سبحانه فعل قبیح نمی‌کند، زیرا که اگر موجّه می‌بود که مطلق اشیاء از او صادر شود، خواه حسن و خواه قبیح، ایراد کلام «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» بی‌وجه می‌بود، چه مراد از «إِنِّی أَعْلَمُ» علم
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۱
است به مصالح، پس او مرتکب فعل اصلح شود نه غیر آن.
البته ما اقوال ملّا را اندکی مختصر کردیم و به مهمات آن اکتفاء نمودیم، و می‌بینیم که تمام مسائل علوم قرآن را که در فهم آیه دخیل بوده آورده است.

توضیح:

عمده مطالب مأخوذ از تفسیر بیضاوی است جز مطالبی درباره خلافت.

[۸] تفسیر البرهان

قوله تعالى: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ ...» الخ.
الصادق (ع) قال: انّ اللّه تبارک و تعالى علّم آدم اسماء حججه کلها ثمّ عرضهم و هم ارواح على الملائکة فقال: انبئونى باسماء هؤلاء ان کنتم صادقين بانّکم احقّ بالخلافة فى الارض لتسبيحکم و تقديسکم من آدم، فقالوا: سبحانک لا علم لنا الّا ما علّمتنا انّک انت العليم الحکيم، قال اللّه تعالى: يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ، وقفوا على عظم منزلتهم عند اللّه عزّ ذکره فعلموا انّهم احقّ بأن يکونوا خلفاء اللّه فى ارضه و حججه فى بريّته ثمّ غيّبهم عن ابصارهم و استبعدهم بولايتهم و محبتهم و قال لهم: ألم أقل لکم انّى أعلم غيب السموات و الأرض و أعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون؟.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۲
هشام بن سالم: قال ابو عبد اللّه (ع): ما علم الملائکة بقولهم: «أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِکُ الدِّماءَ» لولا انّهم قد کانوا رأو من يفسد فيها و يسفک الدماء.
محمد بن مروان قال: سمعت ابا عبد اللّه (ع) يقول: کنت مع ابى فى الحجر، فبينا هو قائم يصلّى اذ اتاه رجل فجلس اليه، فلمّا انصرف سلّم عليه ثمّ قال: إنّى اسئلک عن ثلاثة اشياء لا يعلمها الّا انت و رجل آخر، قال: ما هى؟ قال: علّمنى أىّ شىء کان سبب الطواف بهذا البيت؟ فقال: انّ اللّه تبارک و تعالى لمّا أمر الملائکة أن يسجدوا لآدم، ردّت الملائکة فقالت: «أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ» قال: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» فغضب عليهم، ثمّ سألوه التوبه، فأمرهم ان يطوفوا بالضراح، و هو البيت المعمور، فمکثوا به يطوفون به سبع سنين، يستغفرون اللّه ممّا قالوا ثمّ تاب عليهم من بعد ذلک و رضى عنهم فکان هذا اصل هذا الطواف، ثمّ جعل اللّه البيت الحرام حذاء الضراح توبة لمن اذنب من بنى آدم،

و طهورا لهم، فقال: صدقت، ثمّ ذكر المسألتين نحو الحديث الاول، ثمّ قال الرجل: صدقت، فقلت: من هذا الرجل يا أبت؟ فقال: يا بنى هذا الخضر (ع).

ايضا، محمد بن مروان همين حديث را با اضافاتى نقل مى‌كند.

عيسى بن أبى حمزة قال: قال رجل لأبى عبد اللّه (ع): جعلت فداك، انّ النّاس يزعمون انّ الدنيا عمرها سبعة آلاف سنة، فقال: ليس كما يقولون، انّ اللّه خلق لها خمسين الف عام، فتركها قاعا قفراء خاويه عشرة آلاف عام، ثمّ بدأ اللّه فخلق فيها خلقا ليس من الجنّ و لا من الملائكة و لا من الانس، و قدّر لهم عشرة آلاف عام، فلمّا قربت آجالهم افسدوا فيها فدمّر اللّه عليهم تدميرا، ثمّ تركها قاعا قفراء خاوية عشرة آلاف عام، ثمّ خلق فيها الجنّ و قدّر لهم عشرة آلاف عام، فلمّا قربت آجالهم

فسدوا فيها و سفكوا الدماء و هو قول الملائكة: أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء كما سفكت بنو الجان، فاهلكهم اللّه ثمّ بدأ اللّه فخلق آدم و قرر له عشرة آلاف عام، و قد مضى من ذلك سبعة آلاف عام و أنتم فى آخر الزمان.

فضل بن عباس عن ابى عبد اللّه قال: سألته عن قول اللّه تعالى: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها» ما هى؟ قال: أسماء الادوية و النبات و الشجر و الجبال من الارض.

داود بن سرحان العطار قال: كنت عند ابى عبد اللّه (ع) فدعا بالخوان فتغدّينا، ثمّ جاؤا بالطست و الدست سنانه منه فقلت: جعلت فداك، قوله: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها» الطست و الدست سنانه منه؟ فقال: العجاج و الادوية، و أهوى بيده كذا و كذا.

عن أبى العباس عن أبى قال: سألته عن قول اللّه: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها» ماذا علّمه؟ قال: أسماء الادوية و النبات و الشجر و الجبال من الارض.

[۹] تفسير نور الثقلين

قوله تعالى: «وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ...» الخ (سورة البقرة/ ۳۰).

عيون الاخبار عن على (ع) قال: بينما انا امشى مع النبى (ص) فى بعض طرقات المدينة اذ لقينا شيخ طوال كثّ اللحية بعيد ما بين المنكبين فسلّم على النبى (ص) و رحّب به ثمّ التفت الىّ و قال: السلام عليك يا رابع الخلفاء و رحمة اللّه و بركاته، اليس كذلك هو يا رسول اللّه؟ فقال له رسول اللّه (ص): بلى، ثمّ مضى

فقلت: يا رسول اللّه! ما هذا الذى قال لى هذا الشيخ و تصديقك له؟ قال: انت كذلك و الحمد للّه، انّ اللّه عز و جل قال فى كتابه: «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و الخليفة المجعول فيها آدم؛ و قال عز و جل: «يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» فهو الثانى؛ و قال عز و جل، حكاية عن موسى حين قال لهارون: «اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ» فهو هارون اذ استخلفه موسى فى قومه و هو الثالث؛ و قال عز و جل: «وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ» و كنت انت المبلّغ عن اللّه عز و جل و عن رسوله و انت وصيى و وزيرى و قاضى دينى و المؤدّى عنّى، و انت منّى بمنزلة هارون من موسى الّا انّه لا نبىّ بعدى، فأنت رابع الخلفاء كما سلّم عليك الشيخ، او لا تدرى من هو؟ قلت: لا، قال: اخوك الخضر، فاعلم.

احاديث مأثوره دراين‌باره بسيار است امّا به موارد بيان خلافت و معنى اسماء اكتفاء كرديم، و حديث ذيل را نقلا از نور الثقلين آورديم، و هرچند كلمه دالجوح (كذا) مذكور در آن معلوم نشد امّا اشاره به معانى اسماء دارد.

محمد بن مسلم عن ابى عبد اللّه (ع) قال: اهدى الى رسول اللّه (ص) دالجوح (كذا) فيه حب مختلط، فجعل رسول اللّه (ص)

یلقی الی علی (ع) حبهٔ حبهٔ و یسأله أیّ شیء هذا؟ و جعل علی یخبره، فقال رسول اللّه: أما انّ جبرئیل یخبرنی انّ اللّه علّمک اسم کلّ شیء کما علّم آدم الاسماء کلها.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۵

[۱۰] آلوسی

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً».

گوید: «اذ» ظرف زمان ماضی است، و مبنی است چون شبیه است به حرف، هم از حیث وضع هم از حیث نیازش به غیر در اتمام معنی، و مابعد آن یا جمله اسمیه است یا فعلیه، و زمان از آن مستفاد می‌شود به اینکه جزء دوّمش فعلی باشد یا مضمونش مشهور باشد به وقوع در زمان معین، و اگر بر ماضی درآید آن را به مضارع منقلب سازد و آن همیشه ملازم ظرفیت است، مگر آنکه زمانی به آن اضافه شود، و در اینکه آیا همچون مفعول به یا حرف تعلیل یا مفاجاهٔ یا ظرف مکان یا زائده، می‌آید یا نه، خلاف است.

در «بحر» گوید: نمی‌آید، و اگر افاده چیزی از اینها را داد، به قرینه مقام است، و صحیح آن است که منصوب باشد به «قالُوا» مذکور در آیه، و میان آنها تناسب ظاهر است.

آنگاه گوید: اضافه «رب» به ضمیر خطاب «پیغمبر» رمزی است که مقیل علیه بالخطاب، یعنی پیغمبر اکرم حظ اعظم و سهم اوفر را از مخبر بها دارا است، و در حقیقت خلیفه اعظم در خلیفه و امام مقدّم در زمین و آسمانها او است و اگر او نمی‌بود، آدم خلق نمی‌شد، و آفرین خدای بر سیّد من ابن فارض باد، چه خوب گفته:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۶ و انّی و ان کنت بن آدم صورهٔفلی فیه معنی شاهد بابوتی امّا اشتقاق ملائکه، جمع ملئك است، بر وزن شماءل و آن مقلوب ماءلک باشد که در نزد کسائی صفت مشبهه است از الوکه به معنی رسالت و همین مختار جمهور است، ابن کیسان گفته: آن فعال است از ملك با زیادت همزه، امّا آن، اشتقاق بعیدی است.

ابو عبیده گفته: مفصل است از «لاک»، آن هم اشتقاق بعیدی است، و «لاک» شهرتی ندارد، امّا استعمال «ألکنی الیه» أی «کن لی رسولا» فراوان است؛ امّا غیر از این صیغه نیامده، به اعتبار آنکه اصلش «الاءکنی» مهموز العین باشد، بعضی آن را از اجوف از «لاـك، یلوك» دانسته‌اند، و تاء را برای تأنیث جمع گرفته‌اند یا مبالغه، نه تأنیث لفظی مانند «ظلمه» زیرا در هر جمعی تأنیث معنوی را معتبر می‌دانند و می‌گویند: هر جمعی به تأویل جماعهٔ مؤنث است گاهی به غیر تاء می‌آید مانند:

أبا خالد صلّت علیك الملائک

سپس درباره ملائکه و حقیقت آنها اقوالی مانند دیگران می‌آورد، آنگاه به سبك خودش، شهود أرباب نفوس قدسیه را که خاصّ خودشان است یاد می‌کند و در ذیل آن راجع به خلق جهان و درجات نزولی آن تفصیلاتی می‌آورد که در معارف اسلامی برای غالب آنها مستنداتی نمی‌توان یافت، و نیز علم نمی‌تواند برای آن همه اصلاحات دل‌بخواهی، مصادیقی جز در خیال پیدا کند، چنانچه در پایان امر این مفسر که از بسیاری نواحی عالمی متبحّر است، کاخ عظمت خود را با ترّهات ابن اعرابی یکباره ویران می‌سازد، آنجا که می‌گوید:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۷

بطون آدمی را جز لوح و قلم هیچکس نمی‌داند؛ و این قول بنابر آنچه شیخ اکبر (قدّس سره) یاد کرده در دولت سنبله بعد از گذشتن هفده هزار سال از عمر دنیا است و از عمر آخرت که نهایتی در دوام ندارد، هشت هزار سال، و از عمر عالم طبیعی

مقید به زمان و محصور در مکان هفتاد و یک هزار سال، از سالهای معروفی که روزهای آن از دوره فلک اول حاصل می‌شود، و آن یک روز و دو خمس روز از روزهای ذی المعارج است، و للّه الامر من قبل و من بعد.

[۱۱] محمد عبده

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ...» الآیة.

استاد محمد عبده، این آیات را از آیات متشابهات می‌داند که حمل آنها بر ظاهرشان روا نیست، زیرا برحسب قانون تخاطب یا استشاره است، و آن بر خداوند محال است، و یا إخبار است از خداوند برای ملائکه، و از ایشان اعتراض و محاجه و جدل، و آن هم سزاوار خداوند تعالی نمی‌باشد، و سزاوار فرشتگان او، و نیز با قوله تعالی: «لا یَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُونَ» سازگار نمی‌آید، بنابراین بطور مقدمه می گوید:

امّت اسلام اجماع دارند که خداوند تعالی منزّه است از مشابهت مخلوقات و بر آن برهان عقلی و نقلی هست، پس اصلی که باید به آن رجوع کرد، همانا تنزیه

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۸

است، پس هرجا ظاهر کتاب یا سنّت برخلاف تنزیه بود، دو راه برای مسلمانان بیشتر نیست:

اول: روش سلف، و آن تنزیهی است که در آن، عقل، نقل را تأیید می کند مانند قوله تعالی: «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ‌ءٌ» و قوله عز و جل: «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ» و تفویض امر الی اللّه در فهم حقیقت متشابهات، با علم و اعتقاد به اینکه خداوند با همین متشابهات چیزهائی به ما می‌آموزد که در اخلاق و اعمال و احوال ما سودمند است، و همچنین تقریباتی از معانی که در حدّ عقول ما است.

دوّم: روش خلف، و آن تأویل است، می گویند: قواعد دین اسلام براساس عقل بنا شده، و هیچ‌چیز از آنها نامعقول نخواهد بود، پس در آنجا که عقل درباره چیزی جازم بود، امّا نقلی به‌خلاف آن وارد شده بود، حکم قاطع عقلی خود قرینه‌ای است بر اینکه مقصود از آن نقل ظاهر آن نیست، و به ناچار معنائی موافق عقل دارد که باید آن را با تأویل پیدا کرد.

امّا من خودم بر طریقه سلفم، که در آنچه متعلّق به خداوند و صفات او و عالم غیب است، باید تسلیم بود، و تفویض واجب است، چنانچه از ممارست در کتابهای ابن تیمیه و ابن القیم که بهترین کتابها در جمع بین عقل و نقل است، این مطلب به خوبی دانسته خواهد شد.

ابن تیمیه گوید: هریک از دو دلیل عقلی و نقلی، یا قطعی‌اند یا غیر قطعی، اگر هر دو قطعی باشند تعارض میان آنها وجود نخواهد داشت، تا محتاج ترجیح یک طرف بر دیگری باشیم، اگر یکی از آنها قطعی و دیگری ظنّی باشد، واجب است که قطعی را اختیار و ظنّی را رها سازیم، و اگر هر دو ظنّی بودند و با هم تعارض داشتند،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۱۹

واجب است که نقلی را اختیار کرده و عقلی را رها سازیم، زیرا آنچه از راه نقل بطور ظنّی ادراک می کنیم اتّباعش اولی است از آنچه با عقول خود بطور ظنّی ادراک می کنیم، در این صورت ظواهر آیات مربوطه به خلق آدم مقدّم‌اند بر نظریات مخالف ظاهر از اقوال باحثین در اسرار خلقت و تعلیل اطوار و نظامات آن، مادامی که ظنیه بوده و به درجه قطع نرسیده باشند.

امّا ملائکه، سلف گفتند: خلقی هستند که خداوند ما را به وجود آنها و بعضی اعمال آنها خبر داده است، و بر ما واجب است که به خبر خداوند ایمان داشته باشیم، و این ایمان متوقف بر دانستن حقیقت آنها نیست، و علم به آن را به خداوند واگذار

می‌کنیم و آنجا که در قرآن آمده: «أُولِي أَجْنِحَةٍ» ایمان داریم که بالها دارند، امّا می‌دانیم که آن بالها چون پرندگان از پر نیست، زیرا اگر چنین بود قابل دیدن بود، و آنگاه که وارد شود، آنان موکّل به عوالم جسمانیند، مانند نباتات و دریاها، ما از روی آن استدلال می‌کنیم که در جهان، عالمی دیگر هست غیر از عالم محسوس و از آن لطیف‌تر که با نظام عالم محسوس رابطه دارد، و عقل نیز بر محال بودن چنین عالمی حکم نمی‌کند بلکه حکم می‌کند به امکان آن.

آنگاه گوید: مردمانی درباره حقیقت ملائکه بحث کرده و خواسته‌اند آن را بشناسند، امّا آنان را که خداوند بر این راز آگاه فرموده‌اند کند، دین هم برای کافّه خلق آمده، بنابراین، صواب آن است که بدون بحث در مورد ایمان به علم غیب داشته و مردم را از تکلیف به ما لا یطاق معاف داریم.

امّا این گفت‌وشنود در آیات، خود شأنی است از شئون اللّه تعالی با فرشتگانش که این آیات برای ما تصویر می‌کند، و ما حقیقت آن را نمی‌دانیم، اما

می‌دانیم همچون مراجعات و گفت‌وشنود ما نیست، و در اینجا معانی‌ای هست که مقصود از این عبارات افاده آنها است، و آنها عبارتند از شأنی از شئون خداوند متعال، پیش از خلق آدم که آفرینش او را مهیّا می‌ساخت، و شأنی با ملائکه در آفرینش نوع انسان، و شأن دیگر در بیان کرامت و فضل این نوع، یعنی انسان.

امّا فایده‌ای که از بحث در کیفیت خطاب میان خداوند تعالی و فرشتگانش متصوّر است از وجوهی است:

۱- خداوند با عظمت و جلالش برای بندگانش راضی است تا از او در حکمت صنعش بپرسند، خصوصا آنجا که حیرت در کار است، و استفاده کنند از چشمه‌های علم او که سنّت خدائی به فیض‌یابی از آنها جاری است.

(مانند بحث علمی و استدلال عقلی و الهام خداوندی) و شاید ملائکه خود یکی از آن طرق تحصیل علم برای بشر باشد، پس ممکن است که سؤال ملائکه را به جای آنکه چون اعتراضی به حساب آوریم که ناروا است، از باب وسیله‌ای برای تعلیم بشر بدانیم.

۲- وقتی چنین باشد که ملائکه بخشی از اسرار خداوندی را ندانند، بشر اولی است به ندانستن، بنابراین نباید طمع در کشف همه اسرار بندد، قوله تعالی:

«وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».

۳- آنکه خداوند تعالی پس از آنکه ملائکه را به تسلیم و خضوع ارشاد فرمود که: «إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» با دلیل به سؤال ایشان جواب داد که: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ».

۴- تسلّی دادن پیغمبر از تکذیب مردم به اینکه ملأ اعلی هم در آنچه نمی‌دانند،

مطالبه دلیل می‌کنند، پس بنی آدم سزاوارتر است تا برای آنچه نمی‌داند، دلیل بخواهد، و در حقیقت، سیاق آیه با آیات قبل که ذکر کتاب و نفی ریب از آن و بیان حال متّقین و منکرین در آنها آمده، سازگار است.

و چون خداوند به ملائکه خبر داد که در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهد، ملائکه دانستند که خداوند در فطرت این نوع که او را خلیفه می‌سازد، اراده مطلقه و اختیار بی‌پایان در عمل، مودع می‌کند، و ترجیح از جانب او را تابع علم او قرار می‌دهد، و آنجا که علمش محیط به وجوه مصالح نباشد، اراده‌اش راه خلاف مصلحت می‌گیرد و این همان فساد است و بنابراین لازم الوقوع است، زیرا علم محیط خاص خداوند تعالی است، و از این جهت حالتی همچون شگفتی به ایشان دست داد و به لسان مقال از

خداوند پرسیدند «إِنْ کانُوا یَنْطِقُونَ» یا به لسان حال برای طلب معرفت، و تعبیر قول برای مناسبت با بشر است مانند: «قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ».

آنگاه بطور مثال می‌گوید: بسیاری از کشفیات و اختراعات را افراد بی‌اطّلاع پیش از دیدن نمی‌توانند باور کنند، امّا بسیاری از علماء صاحب نظر می‌توانند. وظیفه جاهلان آن است که مجرد عدم رؤیت را دلیل بر عدم امکان نگیرند، و با دیدن هزاران کشفیّات به امکان امور مشابه تسلیم و مذعن باشند.

و می‌توان گفت: عجب از ملائکه، مفاجئه‌ای بوده که با اندک تنبیهی تدارک شده است و باوجوداین، خداوند تعالی ایشان را با ارائه مقام آدم، بر این راز واقف گردانیده است.

و از اینها دانستیم که سلف و خلف در تنزیه خداوند متعال و فرشتگانش متفقند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۲

امّا در خلیفه، دو قول هست:

اول- آنکه جانشین خلقی‌اند از جن قبل از آدم که فساد کردند، و خداوند ایشان را نابود ساخت، با تفاصیلی که بعضی از مفسّران آورده‌اند که از اساطیر فرس‌اند، و دلیل و مستند قابل اعتمادی در اسلام برای آنها نیست، تنها چیزی که از اینگونه اساطیر مستفاد می‌شود آن است که این بشر اولین موجود زنده و عاقل روی زمین نمی‌باشد.

دوم- از معانی خلیفه: خلیفة اللّه است، امّا آیا مقصود از این خلافت، خلافت انسانی بر انسانهای دیگر است؟ یا خلافت او بر سائر مخلوقات است؟

گفتگو هست.

می‌توان معنی خلافت را عام گرفت هم در استخلاف بعضی بر بعضی برای تبلیغ احکام شرعیه وضعیه، و هم استخلاف او برای اظهار حکمتها و سنّتهای طبیعیه، پس معنی خلافت عام است در تمام ممیزات موهوبه انسان از سائر مخلوقات، هم وحی ناطق است و هم دید و تجربه که خداوند عالم را به انواع گوناگون آفریده است، و هر نوعی از انواع را جز انسان به چیزی محدود معین اختصاص داده که از آن تجاوز نتواند کرد.

امّا آنچه را که جز به وحی نمی‌دانیم، مانند ملائکه، آیات و اخبار دلالت بر محدودیت آنها دارند.

قوله تعالی «یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَ النَّهارَ لا یَفْتُرُونَ» «وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ وَ إِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» «وَ الصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِراتِ زَجْراً» «وَ النَّازِعاتِ غَرْقاً وَ النَّاشِطاتِ نَشْطاً وَ السَّابِحاتِ سَبْحاً فَالسَّابِقاتِ سَبْقاً فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۳

و در اخبار آمده که برخی از ایشان راکعند تا روز قیامت، و برخی از ایشان ساجدند تا روز قیامت.

امّا آنچه را با دید و تجربه می‌شناسیم، امّا معادن و جمادات نه علمی دارند نه عملی، امّا نباتات تأثیر زندگی او در خودش است، و اگر فرض شود که علمی و عملی دارد یا اراده‌ای آنها نمی‌توانند بیان‌کننده و نشان‌دهنده حکمی از احکام اللّه در طبیعت باشند.

پس هریک از احیاء محسوسه و غیبیّه، استعداد محدودی دارد، و علمی الهامی که نیز محدود است، و عملی محدود و هرچه چنین است صلاحیت خلافت خداوند را که حدّی برای علم و اراده و حصری برای احکام و سنن و نهایتی برای افعال و تصرّفات و تجلّیات او نیست ندارد.

امّا انسان چنانچه خداوند فرماید: «وَ خُلِقَ الْإِنْسانُ ضَعِیفاً» «وَ اللَّهُ أَخْرَجَکُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِکُمْ لا تَعْلَمُونَ شَیْئاً» ناتوان و نادان

آفریـده شـده است، امّـا با این ناتوانی و نادانی عبرت عبرت‌گیرنـدگان است، و جای شـگفتی شـگفتی‌زدگان است، زیرا با این ناتوانی در نیرومندان تصرّف می‌کند، و با این نادانی همه چیزها را می‌تواند بداند.

حیوان به دنیا می‌آید در حالتی که همه سود و زیان خود را به الهام می‌داند. و در اندک مدتی قوای او کامل می‌شود.

امّـا انسان به دنیا می‌آیـد و جز فریاد گریه چیزی نمی‌دانـد، آنگاه با کنـدی، حس و شعور در او پیـدا می‌شود، کنـدتر از دیگر حیوانات، امّا نیروی دیگر به او داده می‌شود که با تصرّف شعور و احساس بر سائر کائنات فرمانروائی می‌کند، آنها را

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۴

برای خـود مسـخّر و زبـون می‌سـازد آنچنـان که بخواهـد، آن نیروی غیـبی‌ای که خود نـام دارد که کسـی حقیقت و راز آن را نمی‌داند.

آثار این خلافت بر زمین آشکار است، و ما عجائب تصرفات بشر را در طبیعت می‌بینیم در معادن و نباتات در خشکی و دریا و فضـاء، او دگرگون می‌کنـد، می‌آفرینـد، کشف می‌کنـد، اختـراع می‌کنـد، تلاـش می‌کنـد، تـا آنجـا که شـکل زمین را عوض می‌کند، کوه را چون دشت شوره‌زار را حاصل‌خیز، خراب را آباد، با تلقیح، انواع تازه‌ای از نبات پدید می‌آورد؛ بالاتر از اینها، در همنوع خود بـا تعلیم و تربیت، تصـرّف می‌کنـد، انسانهـای جدیـدتر دانـاتر و نیرومنـدتری می‌سـازد، و بالاتر از آن، با وحی خداونـدی برای سـاختن بشـر نمونه و مهـذّب، قیـام می‌کنـد و انسان را به عالیترین آرمانها که نیکبختی جاویـدان است رهبری می‌کند، آن وقت راز خلافت آشکار می‌شود.

قوله تعالی: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیم».

امّـا این علم گسترده یـک‌بـاره به فردی از افراد انسانی و نه به نوع او داده نمی‌شود تا علم او با خداونـد شبیه گـردد، بلکه چنان است که هرگـاه بـا علمی مواجه گردد، دایره مجهولاـت را در برابر خود وسیع‌تر می‌بینـد، و شـافعی دراین‌باره چه خوب گفته است:

کلّما ادّبنی الدهر أرانی نقص عقلیو اذا ما ازددت علما زادنی علما بجهلی پس انسان با این همه وسـعت علم جز اندکی از علم الهی بهره ندارد، قوله تعالی: «وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا» و به همین جهت است که خداوند تعالی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۵

ملائـکه را به علم جواب داد و گفت: «إِنِّی أَعْلَمُ مـا لاـ تَعْلَمُونَ» و علم به حکمت، این خلاـفت را از ایشان نفی کرده و به خود اختصاص داد، و به دنبال آن با بیان:

«وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها» آگاه ساخت که خلافت آدم مر خدای را در علم و توابع علم است.

[۱۲] تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ...» الآیهٔ.

قصـه‌هـا در قرآن در مـوارد متعـدد و بـا مناسـبات خاصـی آمـده اسـت، و همین مناسـبات است که قصه را هم در ایراد قسـمت مربوطه، هم در علت ایراد، هم در تصویر و هم در روش القاء و بیان تحدیـد می‌کنـد تا با روش و فضای روحی و فکری و فنی هماهنگ باشـد. و به همین طریق است که می‌توانـد از حیث طرح موضوع و تحقق هدف و ایقاع مطلوب بلیغ مؤدی و رساننده باشد.

برخی گمـان کرده‌انـد که در قصه‌های قرآنی تکرار هست، امّا یک نظر کنجکاو دریافت می‌کنـد که هیـچ قصه‌ای در قرآن به

صورت واحد تکرار نشده است، بلکه یا از حیث اندازه‌ها و بخشهای مختلف قصه، یا از حیث روش ادا و گنجانیدن در سیاق گوناگون بوده، و نیز غایات و هدف‌های گوناگونی داشته، و به هر صورت در هر مورد صورت تازه‌ای هست که حقیقت تکرار را منتفی می‌سازد.

قرآن کتاب دعوت و دستور نظام و روش زندگانی است، کتاب روایت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۶

و تاریخ و وقت‌گذرانی نمی‌باشد.

در سیاق دعوت قصه منتخبی را به اندازه و روشی که مناسب جوّ و سیاق است در زیباترین صور فنّی دلپذیر نه زرق و برق‌های ساختگی می‌آورد که ارائه‌اش بدیع، منطقش نیرومند و بیانش زیبا است.

قصه‌های پیغمبران در قرآن، گوئی کاروان ایمان است در سفری بس دراز و ممتد و واصل به حقیقت که داستان دعوتها به سوی خداوند، و استجابت بشر را در طول قرون و اعصار به ما می‌گوید: نشان‌دهنده طبیعت ایمان در دلهای این نخبگان بشری، و تصورات ایشان درباره علاقه میان ایشان و پروردگار ایشان است، تتبع و سیر در این موکب جانفزا به دل آدمی آرامش و نور و صفاء می‌بخشد، ارزش این عنصر شریف یعنی ایمان را می‌نمایاند تا تصور مفهوم ایمان به‌طور صحیح در ذهن آدمی جای گرفته، و از سائر تصورات غلط متمایز گردد، و برای همین مقصود است که قصه‌ها بخش بزرگی از کتاب کریم را دربرگرفته است.

اکنون به قصه آدم در روشنی این ایضاحات نظر کنیم:

سیاق در آیات سابق برای نشان دادن موکب حیات، بلکه موکب وجود بود آنگاه از زمین و نعمتهای خداوند که همه را برای بشر آفریده است، و در همین فضاء خاص است که قصه استخلاف آدم به میان می‌آید که خداوند کلید این خزائن را با عهد و شرط روزی آدم فرموده، و برای سزاوار بودن به مقام خلافت، علم و شناسائی را به او داده است.

همچنان‌که این قصه خود تمهیدی است برای قصه استخلاف بنی اسرائیل و نقض عهد ایشان و عزل ایشان از استخلاف و تسلیم کلیدهای خلافت به امت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۷

مسلمه‌ای که وافی به عهد خداوند بود، و می‌بینیم که سیاق قرآن تا چه حد هماهنگ و مؤید همدیگر است، خلق جهان و زمین و نعمتها، استخلاف آدم به شرطها و شروطها، استخلاف بنی اسرائیل و نقض عهود و شروط، عزل ایشان و سپردن به امّت مسلمه وافیه به عهد.

گوئی هم‌اکنون با چشم آماده و بینا در شرف دید قصه بشریت در ملأ اعلی هستیم:

«وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً»

هنگامی است که مشیّت علیا خواسته است زمام این زمین را به دست این موجود پیداشونده در وجود بدهد، و ابزار مشیّت خالق را در ابداع و اختراع، تکوین و تحلیل، ترکیب و تبدیل، کشف نیروها، معادن، مواد خام و تسخیر همه آنها به اذن آفریننده آنها برای رسیدن به والاترین هدفها، به او واگذار نماید.

در این صورت به این پدیدآینده جدید، نیروها و استعدادات مخفی و با قوه‌ای بخشوده شده تا بتواند از عهده کشف و استخدام نیروهای مودع در جهان برآید، و مشیّت الهی را محقق سازد.

و از اینجا است که به راز بزرگی پی برده، و می‌دانیم که میان قوانینی که بر زمین و همه جهان حکومت می‌کند و همچنین

میان آنها و قوانین حاکم بر بشر، تناسق و هماهنگی کامل هست، تا آنکه تصادمی که عائق رسیدن به غایات باشد میان آنها رخ نداده، و نیروهای انسان بر صخره عظیم و سخت جهان، خنثی نگشته و به هدر نرود.

این است آن منزلت عظیمی که آفریننده جهان در نظام گسترده وجود برای

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۸

انسان خواسته است.

اینها اندکی از ایحائی است که تعبیر عالی: «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» به ما می‌فهماند، و ما مظاهر آن را در عهود متقدّم و عهد حاضر بر روی زمین می‌بینیم که به دست این خلیفة اللّه انجام گرفته است.

«قالُوا أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ» و این گفتار ملائکه به ما می‌فهماند که نزد ایشان از شواهد حالیه یا از تجارب سابقه ساکنین زمین، یا از الهام بصیرت، چیزی بود که بخشی از فطرت این مخلوق جدید را به ایشان می‌فهمانید، یا آنکه می‌دانستند مقتضیات زندگی در زمین، سفک و فساد را ایجاب می کند، و آنگاه ایشان به فطرت فرشته بودن خویش که جز خیر مطلق و صلح کامل در آن قابل تصور نیست، چنان می‌دیدند که غایت مطلق وجود، تسبیح و تقدیس است که به وجود ایشان محقق است، امّا مشیّت علیا در آفرینش زمین و آبادانی آن و رویش حیات و گوناگون بودن صور آن و تحقیق اراده خداوند در تطویر و تعدیل و ترقّی به دست خلیفه او در زمین بر ایشان مستور بود.

خلیفه‌ای که گاهی هم فساد و خونریزی می کند تا در پشت این شرّ جزئی آشکار، خیری بزرگتر و گسترده‌تر پدید آید، خیری که رویشش دائم و پیشرفتش پایدار است، خیر جنبش ویران‌کننده سازنده، خیر تلاش پیگیر، و کشف و اختراعی که هرگز وقفه‌ای در آن راه نخواهد یافت.

در اینجا است که فرمانی از جانب دانا به همه چیزها، و آگاه به هدفها و غایات می‌رسد: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۲۹

[۱۳] تفسیر المیزان

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ ...» الآیة.

قوله تعالی: «أَ تَجْعَلُ فِیها مَنْ یُفْسِدُ فِیها وَ یَسْفِکُ الدِّماءَ» الی قوله:

«وَ نُقَدِّسُ لَکَ»، فرشتگان، وقوع فساد و خونریزی را از قول خداوند: «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» دانستند، از آنجا که موجود زمینی، مادی است و مرکّب از قوای غضبیّه و شهویّه است، و خانه، خانه مزاحمت، جهاتش محدود، مزاحماتش بسیار، مرکّباتش در معرض انحلال، انتظاماتش در مظنّه فساد و معرض بطلان، زندگی در آن جز به زندگی نوعی، ناتمام؛ بقاء در آن جز به اجتماع و تعاون، ناممکن؛ از این جهت نمی‌تواند از فساد و خونریزی خالی باشد.

از اینجا دانستند که خلافت در زمین جز به کثرت افراد و نظام اجتماعی که عاقبت به فساد و خونریزی می کشاند، واقع نخواهد شد؛ و خلافت که قیام چیزی است در مقام دیگری تمام نمی‌شود، مگر آنکه خلیفه در همه شئون وجودیّه و آثار و احکام و تدابیرش مستخلف باشد.

خداوند در وجود خویش مسمّی به اسماء حسنی، متّصف به شئون علیا است از اوصاف جلال و جمال، و در نفس خود منزّه از نقص است و فعل او مقدّس از شر و فساد، جلّت عظمته؛ و خلیفه زمینی آنچنانچه هست، لایق این استخلاف نیست، و با وجود مشوب بودن به همه نقائصش، نمی‌تواند حاکی از وجود خداوند مقدّس

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳۰

و منزّه از جمیع نقائص و اعدام باشد، فأین التراب و ربّ الارباب، و این کلام از فرشتگان در مقام بازشناسی و روشن طلبی این مشکل است، و از راه اعتراض و خصومت نیست، دلیل آن، قول ایشان است که خداوند خبر داده: «إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ» زیرا جمله به أن تعلیلیه، مصدّر است؛ که افاده صحیح بودن مدخول دارد.

پس ملخّص گفتار ایشان چنان است که: خلیفه‌گزینی باید برای آن باشد که خلیفه نشان‌دهنده مستخلف خود باشد، در تسبیح و تقدیس و زمینی بودن، مانع آن است، بلکه به شرّ و فساد می‌کشاند.

و آن منظور که در جعل خلیفه است، به تسبیح و تقدیس ما فراهم است، پس ما خلیفگان تو باشیم، سود این خلافت زمینی چیست؟

پس خداوند بر ایشان رد فرمود که گفت: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ».

و این سیاق افاده می‌دهد:

اولاـ به اینکه خلافت مذکور، خلافة اللّه است، نه خلافت نوعی از موجودات زمینی که پیش از انسان در آن بوده و منقرض شده‌اند و خدا خواسته تا انسان جانشین ایشان شود؛ چنانچه بعضی از مفسرین گمان برده‌اند، زیرا جوابی که خداوند به فرشتگان داده و آن تعلیم اسماء است مناسب آن نیست، بنابراین در خلافت، اولاد آدم با او شریکند و خاصّ او تنها نیست، و معنی تعلیم اسما ابداع علم در انسان است که آثارش دائما و بطور تدریج ظاهر می‌شود، آنگونه که اگر راههایش را بدانند، برای او ممکن می‌شود تا مواد علم را از قوه به فعلیت برساند، و مؤیّد عموم خلافت، قول خداوند متعال است:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳۱

«إِذْ جَعَلَکُمْ خُلَفاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ» (سورة الاعراف/ ۶۸)، و قوله تعالی: «ثُمَّ جَعَلْناکُمْ خَلائِفَ فِی الْأَرْضِ» (سورة یونس/ ۱۴)، و قوله تعالی:

«وَ یَجْعَلُکُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ» (سورة النمل/ ۶۲).

دوم، آنکه خداوند فساد و خونریزی را از خلیفه زمینی نفی نفرموده، و نیز ملائکه را در دعوی ایشان که تسبیح و تقدیس‌کنندگانند تکذیب ننموده و بر دعوایشان تقریر نفرموده، بلکه چیز دیگری را ظاهر ساخته است و آن امری است که فرشتگان از حمل آن ناتوانند، امّا این خلیفه زمینی متحمّل آن است، زیرا او نمایشگر امری از جانب خداوند است که در وسع ملائکه نیست، و با همین امر است که فساد و خونریزی را تدارک می‌کند، و خداوند متعال قول: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» را در بار دوم به قوله تعالی: «أَ لَمْ أَقُلْ لَکُمْ إِنِّی أَعْلَمُ غَیْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» بدل فرموده است.

[۱۴] تفسیر الکاشف

قوله تعالی: «وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ ...» الآیة.

مراد از اسماء در قوله تعالی: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها» معانی اسماء است، و آن همه چیزهای وجود است با صفات و خواص آنها؛ و طبرسی گفته:

اسماء بدون معانی فائده‌ای ندارد، و چون حضرت صادق را از آن پرسیدند فرمود:

کوه‌ها، درّه‌ها، آنگاه اشاره به فرش زیر پایش کرد و فرمود: این از آنها است، یعنی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳۲

مقصود از «آنان» همه‌چیز است حتّی این فرش.
«الْمَلائِكَةِ» وسیله‌ای برای شناخت فرشتگان به حس و تجربه نیست و نه به عقل و قیاس و نه به هیچ‌چیز جز به وحی از خداوند به پیغمبرانش، هرکس به وحی ایمان دارد، بر او حتم و لازم است که ایمان به ملائکه داشته باشد، بعد از آنکه وحی از ایشان آشکارا خبر داده است آنگونه که تأویل‌پذیر نیست، و هرکس از پایه به وحی اعتقاد ندارد، سخن گفتن با او از ملائکه روا نیست، زیرا آنها فرعند و وحی اصل است، پس اگر از سخن چاره‌ای نباشد باید پیرامون وحی و صحت آن باشد.
و در اینجا بحث از خود وحی مطرح نیست، و پیش از این دراین‌باره به تفصیل گفته‌ایم.
و منکر نمی‌تواند به مؤمن بگوید: اعتقاد تو به وحی مستند به تجربه نیست، زیرا مؤمن می‌تواند همان ایراد را به او برگرداند و بگوید: عدم اعتقاد تو مستند به تجربه نیست؛ و سخن کوتاه، هم ایمان به وحی، هم عدم ایمان به آن، هر دو غیب در غیب‌اند، و معلوم است که غیب را به غیبی مانند خودش نمی‌توان مورد بررسی قرار داد.
«سارتر» ادیب و فیلسوف مشهور فرانسوی در ردّ بر مادیین گوید:
«شما آنگاه که وجود خدا را انکار می‌کنید، در غیب قدم می‌زنید همچنان‌که خداپرستان که به وجود خدا اعتقاد دارند، زیرا یقین مادی به نفی غیب مستند به همان دلیلی است که مؤمن در یقین خود به وجود آن استناد می‌کند، و از اینجا معلوم می‌شود که مادی، گفته خود را به گفته خودش نقض می‌کند».
«الخليفة» مراد از خلیفه در قوله تعالی: «إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳۳
آدم ابو البشر و هر انسانی است که بعد از او به وجود آید، در هر زمان و هر مکان، و وجه نامگذاری او به خلیفه آن است که خداوند زمام این زمین و کشف همه نیروها و سودها و سودیابی از آنها را به انسان سپرده است.
و از قول ملائکه که گفتند: «أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يُفْسِدُ فِيها وَ يَسْفِكُ الدِّماءَ» ظاهر می‌شود که خداوند سبحانه به گونه‌ای ملائکه را خبر داده که اگر انسان در این زمین پیدا شود از فساد و خونریزی نافرمانی خواهد کرد، و این امر بر فرشتگان سخت و عظیم می‌آمد، و تعجّب می‌کردند که خداوند چگونه خلقی بیافریند که او را نافرمائی کند، و حال آنکه ایشان تسبیح و تقدیس حق تعالی می‌کنند؛ پس خداوند حکمت در آفرینش انسان را برایشان روشن ساخت که در انسان استعدادی برای دانستن ندانسته‌ها مودع است؛ و فساد در زمین، فائده وجودی او را نابود نمی‌کند؛ این هنگام فرشتگان قانع شدند و اذعان کردند.
مضافا به آنکه خداوند انسان را نیافریده تا مرتکب معصیت و رذیلت شود، بلکه برای علم و عمل سودمند آفریده، و از فساد و اضرار نهی فرموده، اگر سر باز زد و نافرمانی کرد، کیفری به استحقاق خواهد دید.
این آیه دلالت دارد بر اینکه برای دانش و آثار دانش نزد خداوند و فرشتگان مقامی والا هست، زیرا خداوند سبحانه خلقت انسان را به قابلیتش برای دانش و بینش روا داشته، و وقتی که فرشتگان بر این امر آگاهی یافتند، از در اعتذار درآمدند و گفتند: «سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا» و وقتی که هدف از آفرینش انسان، علم و عمل است، پس هرکس آن را ترک گوید و مهمل گذارد، هر آینه حکمت وجود خود را تباه کرده و با فطرتی که خداوند او را ساخته مخالفت کرده
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳۴
است. می‌ترسم که چنین بگویم که: اگر فرشتگان در آن وقت، تأثیر بمب اتم و هیدوژنی و ناپالم را می‌دانستند، قانع نمی‌شدند، پناه بر خدا از آنچه از ما می‌داند، و ما از نفس خودمان نمی‌دانیم.
درس بلیغی که واجب است از این محاوره میان خداوند و فرشتگان یاد گیریم، آن است که انسان به هر درجه از علم و حسن

نیّت و نیرو و سلطنت برسد، بالاتر از آن نیست که مورد مناقشه و مجادله قرار گیرد، پس خداوند سبحانه و تعالی برای فرشتگان، مجال مقال فراهم ساخت، آنچنان که همانند اعتراض است و ایشان خود را از آن باز نداشتند بلکه به آن اقدام نمودند، و خداوند در جواب ایشان تلطّف فرمود، و با دلیلی محسوس و ملموس بر ایشان روشن ساخت، و اعتراف ایشان به رضا و رغبت و قبول باز گرفت، نه به زجر و غلبه بلکه تا آنجا که خداوند باب مقال و جدال را بر ابلیس مفتوح گذاشت، تا گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ».

پس بر آنان که خویش را بالاتر از اعتراض می‌دانند واجب است که پند گیرند و از این درس بلیغ متّعظ شوند.

امیر مؤمنان در خطبه ۲۱۴ نهج البلاغه فرماید: «لا تخالطونی بالمصانعة، و لا تظنّوا بی استثقالا فی حقّ قیل لی، و لا التماس اعظام لنفسی، فانّه من استثقل الحق أن یقال له أو العدل أن یعرض علیه، کان العمل بهما أثقل علیه، فلا تکفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل». یعنی: با من به خوشامدگوئی همنشینی نکنید، و به من گمان نبرید گران آمدن از حقّی را که برای من گفته شود، و نه آنکه خواهان بزرگ شمردن خود باشم، زیرا هرکس گفتن حق بر او گران آید، عمل کردن به حق بر او گرانتر و دشوارتر خواهد بود، پس خود را از گفتن حق یا مشورت در عدل بازندارید.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳۵

نمونه دوّم

[۱] جامع البيان طبرى

قوله تعالی: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً قالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنا وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمالِ قالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ» (سورة البقرة/ ۲۴۷).

شموئل، پیغمبر بنی اسرائیل به ایشان فرمود: آنچه خواستید خداوند به شما عطا فرمود، و طالوت را به پادشاهی شما مبعوث گردانید، گفتند: از کجا و چگونه حکومت بر ما برای او باشد؟ او از اسباط بنیامین است که نه ملك داشته‌اند نه نبوّت، و ما سزاوارتریم به ملك از او، زیرا ما سبط یهودا هستیم، و طالوت مال فراوان ندارد، و سقائی بیش نیست.

آنگاه تفاصیلی که در اسرائیلیّات هست، از وهب بن منبه نقل می‌کند، و نیز روایات بسیار دیگر، همه غیر مرفوع، و ناظر به یک مطلب مشترك که در

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۳۶

بنی اسرائیل دو سبط از اسباط، یکی وارث نبوّت، و دیگری وارث خلافت بودند، و طالوت از هیچکدام نبود.

قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ» ای: اختاره، «وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» روایات غیر مرفوعی می‌آورد که قامت طالوت سروگردنی از دیگران بلندتر بود.

قوله تعالی: «وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ» أی: سلطانه «وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ» به هرکس دوست دارد انعام می‌کند و به هرکس بخواهد بیشتر می‌دهد و علیم و دانا است، به هرکس سزاوار ملك و سلطنت است، سلطنت به او می‌بخشد چون به او دانا است و می‌داند که او سزاوار است تا به فضل خداوند اصلاح کند و از آن سود جوید، انتهی.

[۲] التبيان

قوله تعالى: «وَ قالَ لَهُمْ ...» الآية.
لغت جسم يجسم جسامة، يعنى ضخم ضخامة، مرد جسيم: تنومند، و جسم به معنى صاحب ابعاد است، طول و عرض و عمق.
اعراب «طالوت» غير منصرف است، امّا «جاموس» منصرف است، و هر دو اعجمى‌اند، و «جاموس» به قول زجّاج از آن جهت منصرف است كه اگر الف و لام بر آن درآمد، نكره مى‌شود.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۵۳۷
«جاموس» هرگاه نام كسى بود، معرفه است؛ امّا «الجاموس» نكره است، و هرچه در حال نكره بودن معرب شد، به اعجمى بودن آن اعتنائى نيست، زيرا مانند آن است كه أصلش عربى، امّا آنچه در حال معرفه بودن معرب شود چنان نيست، زيرا استعمال نمى‌شود مگر در يكى از دو حال بدون ديگرى.
و در معنى «واسع» سه قول است:
اول: واسع الفضل، مانند فلان كبير، اى كبير القدر.
دوم: واسع، به معنى موسع يعنى وسعت‌دهنده نعمت، مانند اليم به معنى مؤلم.
سوم: واسع، به معنى صاحب سعه، مانند عيشة راضيه، أى ذات رضى، و عليم يعنى ذاتا به آنكه سزاوار فضل است يا براى استصلاح يا براى امتحان.
بلخى گفته: در آيه دلالت است بر فساد قول كسى كه گويد: امامت به وراثت است، زيرا خداوند بر ايشان رد مى‌كند انكار ايشان را درباره كسى كه از اهل بيت نبوّت و مملكت نيست، و بيان مى‌كند كه به علم و قوّت است نه به وراثت، اصحاب ما مى‌گويند: در آيه دلالت است بر اينكه از شروط امامت آن است كه اعلم رعيت و افضل ايشان در خصائل فاضله باشد، زيرا خداوند تقديم طالوت را معلل به اعلم و اقوى بودن او فرمود، و اگر شرط نبودند، معنائى نداشتند، انتهى.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۵۳۸

[۳] مجمع البيان

قوله تعالى: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآيه.
همان مطالب مندرج در تبيان است بدون ذكر بلخى، و مازاد بر تبيان مطالب زير:
«اصْطَفاهُ» يعنى برگزيده او را؛ «استصفاه» به همان معنى است، و أصل آن با تاء مثّناة است، چون طاء و تاء هر دو از حروف مطبقه و قريب المخرجند، براى سهولت نطق، تبديل شده؛ و بسط فضيلت، در جسم و مال است؛ و «اجسم» به معنى تنومندتر و بيشتر بودن در ابعاد ثلاثه، بعضى جسم را مؤلف و بعضى به «قائم بنفسه» معنى كرده‌اند، و صحيح همان ذو ابعاد بودن است.
«ملكا» منصوب بر حال است، و عامل در آن، بعث، و ذو الحال: «طالوت» است.
«أنّى» در موضع نصب، زيرا خبر «يكون» مى‌باشد، و «ملك» اسم «انّ» است، و «له» در موضع حال است، و ذو الحال: «ملك» است، و تقدير آن «انّى يكون له الملك» يستقر له علينا، و جايز است «كان» تامّه باشد و لام متعلّق به «يكون»، و «انّى» در موضع نصب بر حاليت از «يكون»، و «علينا» متعلّق به «ملك»، «و نحن احق» از محل نصب بر حال، تقدير آن: انّى يكون له أن يملك علينا و نحن أحقّ منه بالملك، «وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً» در محل حال، عطف بر «نَحْنُ
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۵۳۹
أَحَقُّ»، و عامل در آن «ملك» باشد، و ذو الحال ضميرى در «ان يملك» كه تقدير آن: ان يملك علينا غير مؤتى سعة ماليةً؛ و در

آیه دلالت است بر اینکه گاهی «ملک» به خداوند اضافه می‌شود، از آنکه «ملك» را برای تدبیر منصوب می‌سازد، و آلات ملك‌داری به او می‌دهد و خلق را به اطاعت از او مأمور می‌سازد، در این صورت روا است که بگویند: بعثه اللّه سبحانه ملکا، و هرچند این بعثت چون بعثت انبیاء نباشد؛ و بگویند: ملك او از طرف خداوند است، زیرا تصرف او از اراده خداوند صادر شده، آنگاه هم قول بلخی را بدون ذکر نام او می‌آورد (چنانچه گوئی خودش معتقد به آن است)، هم قول طوسی را که منسوب به امامیه است، انتهی.

[۴] کشّاف

قوله تعالی: «وَ قالَ لَهُمْ ...» الآیه.

«طالوت» اسم اعجمی است مانند «جالوت» و «داود» غیر منصرف است چون معرفه و عجمی است؛ و گمان کرده‌اند از طوال است، از آن جهت که «طالوت» موصوف به بصطهٔ در جسم شده، اگر از طوال باشد، وزن آن «فعلوت» است و أصل آن «طولوت»، امّا غیر منصرف بودن مانع آن است که از طول باشد، مگر آنکه گویند: اسمی عبرانی است که موافق عربی شده است مانند «حنطا» و «حنطه»، و بشمالا لها رخمانا رخیما، و بسم اللّه الرحمن الرحیم، پس آن از طول است همچنان که اگر عربی بود، و یکی از دو سبب منع صرف، عجمیت آن است

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۴۰

چون عبری است، «انّی» یعنی کیف و من أین (چگونه و از کجا) و آن بر سبیل انکار تملّك طالوت است بر ایشان و استبعاد آن، و اگر گویی چه فرق است میان دو واو در «وَ نَحْنُ أَحَقُّ» و «وَ لَمْ يُؤْتَ»؟ گوئیم: اوّلی: واو حالیّه؛ دوّم: واو عاطفه است برای عطف جمله بر جمله حالیّه که هر دو در حکم واو حالیّه‌اند، زیرا معنی چنین است: چگونه طالوت بر ما حکم راند و حال آنکه سزاوار حکمرانی نیست، زیرا سزاوارتر از او هست و او فقیر است، و فرمانروا ناچار باید مالی داشته باشد که به آن، نیرو گیرد؛ و این را می‌گفتند زیرا نبوّت در سبط «لاوی بن یعقوب» و فرمانروائی در سبط «یهودا» بود، و طالوت از این دو سبط نبود.

قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ» مرادش آن است که خداوند او را از میان شما برگزیده؛ آنگاه دو مصلحت را که از نسب و مال سودمندترند ذکر می‌کند؛ و آن دو: علم گسترده و پیکر تنومند است، و ظاهر آن است که مراد از علم در اینجا دانستن چیزهائی است که در جنگ لازم است، و جائز است که مقصود علم به دیانات و غیر آن باشد.

و «بصطهٔ» سعه و امتداد است؛ و بسطه در جسم، چشم را پر می‌کند، و هیبت او در دلها بیشتر است.

«يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ» ملك بلا منازع برای او است، به هرکس که بخواهد می‌دهد که سزاوار آن باشد.

«وَ اللَّهُ واسِعٌ» واسع الفضل و العطا است؛ «عَلِيمٌ» دانا است تا که را برمی گزینند، انتهی.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۴۱

[۵] تفسیر جامع الاحکام قرطبی

قوله تعالی: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآیه.

یعنی خداوند درخواست شما را اجابت کرد، آنگاه داستان طالوت را چنانچه در تفسیر جامع البیان آمده می‌آورد؛ بعد گوید:

«طالوت و جالوت» دو نام اعجمی‌انـد و معرب‌اند، و به همین جهت غیر منصرف‌اند، و جمعشان «طوالیت» و «جوالیت» است، و همچنین «داود» که «دواوید» است، و اگر کسـی را «طاوس» بنامند منصرف است، و هرچند اعجمی است، و فرق بین این و آنها این است که می‌توان گفت: الطاوس؛ و با الف و لام تمکین عربیت در آن کرد، امّا نمی‌توان گفت:
الطالوت و الجالوت.
و «أَنَّى» در موضع نصب است بر ظرفیت؛ چون استنکار کردنـد، پیغمبرشـان احتجاج کرد که: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ» و چه حجتی از این قاطعتر تواند بود.
با وجود این تعلیل اصـطفاء کرد گسترش در علم که ملاک انسانیت است و در جسم که بهترین کمک‌دهنـده در جنگ است، و آیه متضـمن بیان صـفات امام و احوال امامت است که استحقاق به علم و دین و نیرومندی است، نه به نسب، و علم و فضائل نفسانی بر نسب مقـدّم است، زیرا خداونـد خبر داده که او را به علّت علم و نیرومندیش برگزیده است، و در اول سوره در ذکر امامت و شروطش تفصیل دادیم، و این آیه اصل و ریشه این مسئله است و آنکه گفته: مراد از علم، علم جنگ است، تأویل

بی‌دلیل است و تخصیص در عموم است که ظاهر کلام است.
از قوله: «وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ» بعضـی گفتنـد: از اینجـا قول خداونـد است برای پیغمبر (ص)؛ و بعضـی گفتنـد: بقیه قول شموئل نبی است، که کلام خود را چون قطعنامه پایان دهـد، و جای شک و اعتراض باقی نگذارد که گفت: «وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ» و اضافه ملک دنیا در «يُؤْتِي مُلْكَهُ» به خداوند، و اضافه مملوک به ملک (فتح اول و کسر ثانی) است، انتهی.
«عَلَيْنا» متعلق است به «ملک» و به معنی استعلاء است، گوئی: فلان ملک علی بنی فلان؛ بعضـی گفتنـد: «علینا» حال است از «ملک».
«وَ نَحْنُ أَحَقُّ» جمله حالیّه اسمیّه است که جمله حالیّه فعلیه «وَ لَمْ يُؤْتَ» به آن عطف شده، و معطوف بر حال، حال است، و فتح سین در «سعه» از آن است که در مضارع مفتوح است، درحالی‌که قیاس آن، مکسور بودن است، زیرا اصل آن یوسع است، ماننـد: وثق یثق، و در «یسع» عین الفعل از آن مفتوح شـد، چون لامش حرف حلق است، و این فتحه اصلش کسره است در یوسع، و حذف واو به واسطه وقوع آن است میان یاء و کسره، و اگر اصلش فتح بود حذف آن جائز نبود، مانند «یوجل»، پس مصدر آن «سعه» و امر آن «سع»، هر دو در حذف محمول بر مضارع‌اند.
و در قول بنی اسرائیل که: «أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنا» دلیل هست بر آنکه مرکوز در طباع چنان است که مفضول را بر فاضل نبایـد مقـدّم داشت، و به نظر ایشـان بعیـد می‌آمـد که کسـی بر ایشان که احق به ملک بودنـد مقـدّم شود، و سبب اقوی را که خواست خداوند است معتبر نداشته بودند. «قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي

الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ ...» الآیه، و سبب ضعیفتر را معتبر داشته بودند که نسب و غناء بود، «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ» الآیه، و قول النبی (ص): (لا فضل لعربیّ علی اعجمیّ الّا بالتّقوی، و لا لعجمیّ علی عربیّ الّا بالتّقوی، انّ اکرمکم عند اللّه اتقیکم) و قوله تعالی: «وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ ...» الآیه.
«بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ» وصف است به چیزی که اشرف از آن نیست، و «وَ الْجِسْمِ» که عظم و هیبت در نفوس می‌آورد:
تبیّن لی ان القماءة ذلة و ان اعزاء الرجال طیالها در قصه طالوت دلیل است بر اینکه امامت به وراثت نیست، بلکه به علم و

قدرت است، انتهى.
مطالبى كه در تفاسير سابق آمده و در اين تفسير است تكرار نشد.

[۶] تفسير منهج الصادقين

قوله تعالى: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآيه.
پس كسانى كه به سبب جبن، مكرّر از جهاد گريخته باشند، و جهالت ايشان بر همه‌كس ظاهر بوده باشد، چگونه لياقت امامت و خلافت داشته باشند، باقى مطالب قبلا آمده.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۵۴۴

[۷] تفسير نور الثقلين

قوله تعالى: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآيه.
در مجمع البيان آمده كه آن پيغمبر اشمويل بود، كه همان اسماعيل است و بيشتر مفسّرين چنين گفته‌اند، و آن از ابو جعفر عليه السلام روايت شده.
در عيون الاخبار، باب ما جاء عن الرضا عليه السلام فى وصف الامامة و الامام: «انّ الانبياء و الأئمّة يوفّقهم اللّه و يؤتيهم من مخزون علمه و حكمه ما لا يؤتيه غيرهم فيكون علمهم فوق كلّ علم أهل زمانهم فى قوله عز و جل: «أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (سورة يونس/ ۳۵).
و قوله عز و جل فى طالوت: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ».
و در امالى شيخ الطائفه به اسنادش به على بن ابى طالب (قال: قلت: اربع انزل اللّه تعالى بتصديقى بها فى كتابه ...) الى قوله عليه السلام: (و قلت قدرا) و قال:
(قيمة كلّ امرىء ما يحسنه) فأنزل اللّه تعالى فى قصة طالوت: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ».
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۵۴۵

[۸] تفسير روح المعانى

قوله تعالى: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآيه.
«أَنَّى يَكُونُ» استفهام حقيقى است يا تعجّب، نه براى تكذيب پيغمبرشان، و قولى هم در اينكه استفهام انكارى است هست.
و در قوله تعالى: «بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ» تقدّم علم اشاره است به آنكه ريشه فضائل، نفسانيّات است نه جسمانيّات، و به همين جهت بعضى بصطة در جسم را به جمال زيبائى تفسير كرده‌اند نه بلندى و سطبرى، و در قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ» تقديم واسع بر عليم با آنكه سياق مستلزم عكس است، براى توجيه خبر اول يعنى «اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ» است زيرا «اصْطَفاهُ» از سعه فضل است، انتهى.

[۹] تفسير المنار

قوله تعالی: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآیه.
در «بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ» گوید: علم به حال امّت و مواضع نیرو و ضعف او، و خوش‌فکری در تدبیر مصالح او، چه‌بسا علم به حال زمان که مستعد حکمرانی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۴۶

نیست امّا حاکم و مستعد حکمرانی از او چون چراغ راهنمائی در تأسیس مملکت و سیاست آن سود می‌جوید، و با استعانت به اهل علم در اداره امور، و به شجاعان در تحکیم و استواری، حکومت می کند «۱».
بعضی از مردم گمان می کنند، که معنی اسناد چیزی به مشیّت خداوند آن است که خداوند آن را بدون سبب و بدون جریان بر سنّت مودع در نظام خلقت اجراء می‌کند، امّا چنان نیست زیرا هر چیزی از مشیّت خداوند است اما می‌فرماید:
«وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ» (سورة الرعد/ ۸).
یعنی به نظام و تقدیری موافق با حکمت که در آن گزافه و خلاف نیست، دادن فرمانروائی به هرکس او بخواهد هم به مقتضای سنن الهی آن است که او را مستعد فرمانروائی می کند و اسباب را برای سعی او موافق می‌سازد، و در حقیقت وابسته به دو امر است: یکی در نفس فرمانروا و دیگری در حال امّت فرمانبردار؛ در حدیث مشهور هم آمده: «کما تکونون یولّی علیکم» که هرچند مرسله است امّا مشهور است.
و به همین جهت فرموده: «وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُونَ» (سورة الانبیاء/ ۱۰۵).

---

(۱) این مطلب دفع دخلی است که اگر مستدلی استدلال کند، که اعلم و اشجع بودن شرط امامت است گویند استعانت از علماء و شجاعان می‌توان جانشین این صفات در امام باشد. همچنان که غزالی در رساله المستظهری در شرائط امامت گفته، و آنها را لازمه امام ندانسته اما استعانت به صاحبان این صفات را جایگزین آن کرده است. مردند و تعصّب را با خود به گور بردند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۴۷

و فرموده: «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (سورة الاعراف/ ۱۲۸).
اطاله بیان برای آن است که می‌بینیم عامه مسلمانان از امثال این ایجازات گمان می کنند که فرمانروائی برای فرمانروایان ناشی از قوّه قهریّه الهیّه است که کاری به اسباب و سنن ندارد، و این از اعتقادات باستانی اقوام بت‌پرست است که بنده‌وار اطاعت فرمانروایان می کردند و اعتقاد داشتند که قدرت ایشان شاخه‌ای از سلطنت خدایان است، و مقاومت در برابر ایشان همچون مقاومت در برابر خدایان.
و از مجموع آیات مربوطه، انسان به نحوی درک می‌کند که خداوند در بشر سنّتهائی دارد که هرگز متبدّل و دگرگون نمی‌شود، و همانا سنن الهی است با اثرات آنها.
قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» (سورة الرعد/ ۱۱)، پس حالت امّتها در صفات نفسانی خویش که عبارت از عقاید و معارف و اخلاق و عادات ایشان است، ریشه و أصل سیادتها یا عبودیّتها، ثروتها یا فقرها، نیرومندیها یا ضعفها است، و از همین نفسانیات و أثرات آنها است که ظالم متمکن در اهلاک امّت می‌شود.
و مراد از این بیان آن است که نمی‌توان از تقصیرات خویش در اصلاح شئون خود و اتّکال بر فرمانروایان و دولتها، به مشیّت خداوند اعتذار جست، زیرا مشیّت خداوند به ابطال سنن خویش تعلق نمی گیرد، و هیچ دلیلی در کتاب و سنّت و عقل و وجود

این خلقت نیست که بر اینکه تصرّف فرمانروایان در امّتها از قوه‌ای الهی و خارق العاده مایه می گیرد، بلکه شریعت خداوند و خلقت خداوند هر دو به ضد این

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۴۸

عقیده نابجا شهادت می‌دهند.

آنگاه آیه را به قوله: «وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ» ختم می کند که ذکر اسماء الحسنی و آثار آن است، یعنی تصرّف و قدرت او چنان گسترده است که هرگاه چیزی را که مقتضای حکمت او در نظام آفرینش است خواست لا محاله واقع می‌شود، و علیم است به وجوه حکمت، هرگز سنّتی را بطور عبث در استحقاق ملك قرار نمی‌دهد، و هرگز امر بندگان را در اجتماعات، ترك و رها نمی کند، بلکه سننی که در حکمت منتهای ابداع و اتقان است برای ایشان وضع کرده است که «لیس فی الامکان ابدع مما کان» انتهی.

[۱۰] تفسیر فی ظلال القرآن

اشاره

قوله تعالی: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآیه.

خیلی در این مورد به اختصار برگزار می کند، انتهی.

توضیح از مؤلف:

و از اینجا و موارد امثال آن از مفسرین عامه، انسان کنجکاو به اندیشه فرو می‌رود که آیا نادیده گرفتن مسائل امامت که مندرج در تفسیر آیه است تعمّدی نبوده است؟ زیرا دو اصل مهمی که امامیه در مسئله امامت به آن استناد می کنند؛ یکی: نصّ است که از آن به «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً» تعبیر شده، و مؤیّد

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۴۹

است به «وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ»؛ دوم: افضل بودن به علم و شجاعت است که آن هم از بخشش خداوند است به دلیل «وَ زادَهُ بَسْطَةً» و کسانی که در شرائط امامت و خلافت نه نص الهی را قبول دارند، نه افضلیّت را، الزاما از تفسیر روشن این آیه طفره می‌روند، امّا بعضی از عامه که زیرکتر بودند، و می‌دانستند تقدیم مفضول بر فاضل را عقل بشر نمی‌پذیرد؛ در اصل این مطلب که فاضل مقدّم بر مفضول است خدشه نکردند و خدشه را به مصداق کشاندند، یعنی گفتند: ثمّ ماذا؟

ابو بکر در علم و شجاعت از علی افضل است؛ و اینجا است که برای این بهتانها محکمه جهانی انسانی باید تشکیل شود نه محکمه منتسب به فرق متعصّب اسلام، و فرهنگ عام بشری مدتی است به این کار پرداخته و حکم خود را صادر کرده است، حکمی که گروهی از جاهلان یا متعصّبان یا سودجویان بیجا گمان می کنند، قابل پژوهش است.

[۱۱] تفسیر الکاشف

قوله تعالی: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآیه.

مطلب دیگر ندارد، و در تعلّق مشیّت، قسمتی مأخوذ از «المنار» است.

[۱۲] تفسیر المیزان

قوله تعالی: «وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ...» الآیه.

مطالب فلسفی در حدود مندرجات «المنار» دارد، و متعرّض شرائط امامت در آیه نشده است، و جای تعجب است که با آنکه تفاسیر امامیه در تفسیر این آیه می‌بایستی داد، سخن داده باشند که مواد منطقی مسئله امامت و خلافت همه در این آیه مندرج است، به اختصار برگزار کرده‌اند.

نمونه سوم

[۱] جامع البیان طبری

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى لَا انْفِصامَ لَها وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (سورة البقرة/ ۲۵۶).

طبری در تفسیر آیه، اقوالی یاد می‌کند:

۱- با ذکر چهارده روایت موقوفه بر صحابه و تابعین، سبب نزول را چنین نقل می‌کند که: پیش از آمدن پیغمبر به مدینه و گسترش اسلام در آن، مردم مدینه یا به عنوان نذر برای زیستن اولاد خود یا به عنوان بهتر بودن دین یهود از بت‌پرستی خودشان، اولاد خود را به دین یهود وارد می‌ساختند، یا چون مرضعات ایشان یهودیّه بودند، به ایشان وابستگی داشتند.

و آنگاه که پیغمبر، یهودان بنی النضیر را از مدینه بیرون ساخت، گروهی از آنان با یهودان بیرون رفتند و اولیاء ایشان خواستند تا مانع ایشان گردند، پیغمبر

فرمود: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» و ایشان را از منع آنها بازداشت، با آنکه پس از مسلمانی گرفتن، خواستند فرزندانی را که به دین یهود یا نصاری درآمده بودند، به مسلمان شدن الزام نمایند، و پیغمبر با خواندن این آیه ایشان را منع فرمود.

۲- با ذکر پنج روایت موقوفه از ابن عباس و دیگران گوید: خداوند فرمان داده بود که مردم بت‌پرست جزیرة العرب را که خبری از دین توحید نداشتند، بر اسلام اکراه کنند، امّا اهل کتاب را اگر جزیه پردازند و به شرع خود عمل کنند، بر قبول اسلام اکراه ننمایند؛ بنابراین، آیه درباره گروه خاصی از غیر مسلمانان است که منسوخ نشده و به قوّت خود باقی است.

۳- بعضی گویند: آیه منسوخ است به آیه قتال، و قبل از آیه قتال نازل شده است، آنگاه از زید بن اسلم نقل می‌کند که گفت: پیغمبر اکرم، ده سال در مکه هیچ کس را بر اسلام اکراه نمی‌کرد، امّا مشرکین از صلح و مسالمت، إباء داشتند، تا آیه قتال نازل شد.

امّا نزدیکترین این اقوال به صواب همان است که گوید درباره اهل کتاب از یهود و نصاری و مجوس جزیه‌دهنده است، و منسوخ نیست.

و دلیل ما همان است که در کتاب «اللطیف من البیان عن اصول الاحکام» آورده‌ایم که ناسخ نتواند ناسخ باشد مگر آنکه حکم منسوخ را از بین ببرد، و اجتماع آنها ممکن نباشد؛ امّا آنچه ظاهرا در أمر و نهی عموم دارد، امّا باطنا برای مورد مخصوص است از باب ناسخ و منسوخ نتواند بود؛ و در آیه دلیلی نیست که این تأویل را غیر جائز کند.

مسلمانان همه از پیغمبرشان نقل کرده‌اند که وی اقوامی را بر اسلام اکراه و

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵۳

أمر فرموده که جز اسلام از ایشان نپذیرند، و به کشتن برخی از ایشان که امتناع می‌کرده‌اند فرمان داده است مانند بت‌پرستان و مرتدّان از اسلام، و از اقوام دیگر جزیه گرفته و از ایشان را رها کرده و بر دین باطل خود باقی گذارده است، مانند اهل کتاب.

پس معنی آیه چنین می‌شود: (لا اکراه فی الدین لمن حل قبول الجزیة منه بادائه الجزیة و رضاه بحکم الاسلام).

اگر گوینده‌ای گوید: پس چه گوئی در روایت ابن عباس که گفت: در آنان نازل شد که یهودی شده بودند و اولیاء ایشان خواستند ایشان را بر اسلام اکراه کنند؟

گوئیم: مانعی ندارد که آیه در امر خاصی نازل شده باشد آنگاه حکمش عام باشد، در هر مجانس المعنائی.

به قول ابن عباس: آیه در متدیّنین به دین یهود نازل شده و خداوند از اکراه ایشان بر اسلام نهی فرموده، و حکمی نازل فرموده که عام است و شامل می‌شود هر فردی را که متدیّن به دینی باشد که قبول جزیه از اهلش جائز باشد.

و الف و لام که بر دین درآمده، برای تعریف دین است که دین اسلام باشد و می‌تواند چنان باشد که نائب منابها ضمیر مقدّر در دین باشد و معنای کلام چنین باشد: (و هو العلیّ العظیم لا اکراه فی دینه).

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵۴

[۲] التبیان شیخ طوسی

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.

در معنی قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» چهار قول هست:

اول: که حسن و قتاده و ضحّاک گفتند درباره اهل کتاب است که از ایشان جزیه گیرند.

دوم: سدی و ابن زید گفتند که: منسوخ است به آیات قتال، مانند: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و قوله «فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ».

سوم: ابن عباس و سعید بن جبیر گفتند: درباره برخی از اولاد انصار است که یهودی بودند، و خواستند ایشان را بر قبول اسلام اکراه کنند.

چهارم: گفتند که: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» به آنان که بعد از جنگ، مسلمان شدند، مگوئید: به اکراه، مسلمان شدند، زیرا وقتی که پس از جنگ راضی شد و مسلمان گشت، مکره نبوده است؛ اگر گویند: چگونه گوئید «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» و حال آنکه درباره آن قتال شده؟ گوئیم: مراد به آن این است که در حقیقت، در دین که عمل قلوب است اکراه راه ندارد، امّا آنچه اکراه در اداء شهادتین باشد، دین نیست همچنان‌که اکراه بر کلمه کفر نیست.

و قوله تعالی: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» معنایش چنین است که با بسیاری

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵۵

حجج و آیات دالّه به انضمام رسالات پیغمبران، رشد آشکار است، و الف و لام در «الدین» دو احتمال دارد:

اول- «لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ» یعنی (فی دینه) مانند: «فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَأْوی» أی (مأویه)، و چون ذکر اللّه مقدّم شده، یعنی (فِی دِینِ اللَّهِ).

دوم- برای تعریف دین اسلام است.

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» اللغة: الرشد نقیض الغی، و هو الرشد، و غوی یغوی غیا و غوایة اذا سلک طریق الهلاک، و غوی اذا خاب، قال الشاعر:

و من یلق خیرا یحمد النّاس أمرهو من یغو لا یعدم علی الغیّ لائما و غوی الفصیل اذا قطع عن اللبن حتی یکاد یهلک.

در اسباب نزول همانها را که طبری یاد کرده می‌آورد.

المعنی: چون در آیات قبل، خداوند اختلاف امم را یاد فرموده و اینکه اگر می‌خواست، ایشان را بر دین اکراه می‌کرد، آنگاه دین حق و توحید را بیان فرمود، به دنبال آن فرمود که حق ظاهر شده است، و بنده مخیّر است و اکراهی نیست به قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ» و در آن چند قول هست:

اول- آنکه درباره اهل کتاب است، خاصه همانهائی که از ایشان جزیه گرفته می‌شود.

دوم- آنکه درباره جمیع کفار است، سپس نسخ شده است.

سوم- آنکه مراد آن است که با آنان که پس از جنگ، اسلام آورده‌اند می گوئید: با اکراه داخل شده‌اند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵۶

چهارم- آنکه درباره قوم خاصی از انصار نازل شده، چنانچه در شأن نزول گفتیم.

پنجم- آنکه مراد آن است که از جانب خداوند، اکراهی در دین نیست و عبد در آن مخیّر است، زیرا آنچه حقیقت دین است از افعال قلوب است؛ لوجه وجوبه و امّا ما یکره علیه من اظهار الشهادتین فلیس بدین «۱»؛ و المراد الدّین المعروف و هو الاسلام و دین اللّه الذی ارتضاه.

[۳] کشّاف زمخشری

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ ...» الآیه.

«لا إِكْراهَ فِی الدِّینِ» یعنی خداوند متعال امر ایمان را بر زور و اجبار جاری نفرموده، بلکه بر تمکین و اختیار مقرر داشته، و مانند آن است قوله تعالی:

«وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِی الْأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً أَ فَأَنْتَ تُکْرِهُ النَّاسَ حَتَّی یَکُونُوا مُؤْمِنِینَ» (سورة یونس/ ۹۹) یعنی اگر خداوند می‌خواست هر آینه ایشان را ملجأ به ایمان می‌فرمود، امّا چنین نکرد و آن را به اختیار واگذار نمود.

«قَدْ تَبَیَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ» یعنی ایمان و کفر را با دلائل روشن از هم متمایز ساخت.

---

(۱) در اینجا متن عربی را آوردیم تا معلوم شود عینا عبارات شیخ طوسی در «التبیان» است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵۷

«فَمَنْ یَکْفُرْ بِالطَّاغُوتِ» پس هرکه کفر به شیطان و بتها، و ایمان به خداوند یگانه را برگزید «فَقَدِ اسْتَمْسَکَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقی» بندی که استوار است و از گسیختن مصون؛ و این تمثیلی است برای آنچه معلوم به نظر و استدلال است به آنچه مشاهد و محسوس است آنچنان که شنونده گمان کند روبروی او است، و اعتقادش استوار گردد؛ بعضی گفته‌اند: اخباری است از یک

معنای الهی، ای (لا تتکرهوا فی الـدین)؛ بعضـی گفته‌اند: منسوخ است به قوله تعالی: «جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ»؛ بعضی گفته‌اند: نازل شده برای اهل کتاب است تنها، زیرا ایشان نفوس خود را با پرداخت جزیه مصون داشتند.

و روایت شده که انصاری‌ای از بنی سالم بن عوف دو پسر داشت، و ایشان پیش از بعثت پیغمبر، به دین نصاری درآمده بودند، بعد از آن به مدینه آمدند، پدر ایشان را سـخت چسبید و گفت: به خدا سوگند، شما را رها نکنم تا آنکه مسلمان شوید؛ ایشان إبا کردند، و این مخاصمه را نزد پیغمبر (ص) بردند، انصاری گفت:

یا رسول اللّه! آیا پاره‌ای از تن من در آتش درآید و من نگاه کنم؟ این آیه نازل شد:

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»

در قول خداوند «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» دو مسئله هست:

اول- آنکه «دین» در این آیه به معنی ملت و معتقد است، به قرینه قوله تعالی «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» و با اکراه در احکام، از گفتن شهادتین و بیوع و هبات و امثال آنها مناسبتی ندارد، و آن در تفسیر «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ» می‌آید.

ابو عبـد الرحمن، «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ» خوانـده به فتح راء و شـین، و همچنین حسن و شـعبی می‌گویند: رشد یرشد رشدا، مضـموم العین و مضموم الراء در مصدر، و رشد

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵۸

یرشد رشدا (مکسور العین در ماضی و مفتوح در مضارع و محرکه در مصدر) هرگاه رسید به آنچه دوست دارد، و «غوی» ضد آن است، و قرائت ارشاد و رشـدا به ضـمتین هم آمـده است، و غیّ مصـدری است به معنی گمراهی در رأی و معتقد، امّا الغیّ فی الضلال مطلقا گفته نمی‌شود.

دوم- علماء در معنی آیه اختلاف کرده‌اند به شش وجه:

۱- آنکه منسوخ است، با تفاصیلی که در طبری آمده.

۲- آنکه منسوخ نیست، و درباره اهل کتاب خاصه نازل شده است.

۳- آنکه درباره آنان نازل شـده که قبل از آمـدن پیامبر به مـدینه، یهودی شده بودند؛ و اسـباب نزول دیگر که در بخش طبری آمده‌اند.

۴- آنکه درباره دو فرزند نصرانی شده از انصار آمده که مفصّلا گفته شده.

۵- آنکه معنایش آن است که: به آنان‌که از ترس شمشیر مسلمان شوند مگوئید مجبور بودند.

۶- آنکه درباره اسیران است که هرگاه اهل کتاب باشـند و کبیر باشـند مجبور به اسـلام نمی‌شوند و اگر مجوسی یا بت‌پرست باشند، خواه کبیر و خواه صغیر به اسلام مجبور می‌شوند.

این رأی مالک است، امّا اشـهب گفته: اسیران، بر دین اسیرکنندگانند، و اگر امتناع کنند باید ایشان را مجبور ساخت؛ امّا صغار دینی ندارنـد، بایـد آنهـا را به اسـلام بـار آورد تا در باطل داخل نشونـد؛ امّا سایر انواع کفر، اگر جزیه دادنـد، بر اسـلام مجبور نمی‌شوند، خواه عرب باشند یا عجم، قریش باشند یا غیر ایشان.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۵۹

[۴] بحر المحیط ابو حیّان

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.

اهل علم اختلاف دارنـد که آیا منسوخ است و از آیات موادعه‌ای است که به آیـهٔ السـیف منسوخ شده‌اند یا خاص اهل کتاب است که باید جزیه دهند، و مذهب مالک آن است که جزیه از هر کافری قبول می‌شود جز قریش.
در این صورت درباره همه کافرانی است که قبول جزیه می‌کنند مگر قریش.
قفـال گفته: خداونـد بنـای ایمـان را بر اجبـار نگزارده، بلکه بر تمکّن و اختیـار قرار داده است، و دلیـل بر این معنی آنکه چون دلائل توحیـد را بطور کافی و شافی آشـکار ساخته و عذری برای کافر شدن باقی نگزارده است، و الزام و اجبار در این دنیا که جای ابتلاء و اختبار است روا نیست، زیرا در قهر و اکراه بر دین، معنی ابتلاء باطل می‌شود.
و قوله تعالی: «قَـدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِنَ الْغَيِّ» مؤکـد این مطلب است، یعنی دلائل و بیّنات آشـکار است، و بعـد از آن چیزی جز راه اکراه و الجـاء بـاقی نمی‌مانـد، و آن روا نیست چون مخـالف تکلیف است، و این چیزی که ابو مسـلم و قفـال گفته‌انـد، لائق به اصول معتزله است، و از این باب است.
قـوله تعـالی: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُـوا مُؤْمِنِينَ» یعنی اگر خـداوند می‌خواست، مردم را بر
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۰
ایمـان الزام می‌کرد، امّـا نکرده است، و بنـابراین به اختیـار گزارده است، و «دین» در اینجـا ملّت اسـلام است و الف و لام برای عهـد است، و بعضـی گویند: بدل اضافه است ای فی دین اللّه «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» یعنی ایمان از کفر تمیز داده شده است، و از اینجا آشـکار می‌شود که «دین» در اینجا معتقد اسلام است، و «رشد» به نصب، ادلّه روشن که به بعثت پیغمبر اکرم آشکار شـده اسـت، و ایـن جملـه گـوئی علت انتفـاء اکراه در دین است، زیرا وضـوح رشـد، انسـان را به دخـول در دین آزادانه وادار می‌کند، و جمله موضعی از اعراب ندارد.

[۵] منهج الصادقین مولی فتح اللّه

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.
مطلب مهم تازه‌ای ندارد.

[۶] تفسیر البرهان و نور الثقلین

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.
درباره «لا إِكْراهَ» روایتی ندارند، درباره «طاغوت» یک روایت که به شـیطان تفسیر شده، درباره «عروهٔ الوثقی» در سه روایت به ایمان، و در نه روایت به ولایت
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۱
و محبّت علی علیه السلام و ائمه معصومین، و در یک روایت به قرآن تفسیر شده.

[۷] تفسیر روح المعانی آلوسی

مطلب مهم غیر از مطالب سابقین ندارد.

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.

پس از ذکر اسباب نزول مانند دیگران، در تفسیر گوید: این است حکم دینی که بسیاری از دشمنانش که بعضی از ایشان دوست‌نما هستند، گمان برده‌اند با شمشیر و نیرو برپا گشته، و چنان به مردم عرضه شده که قدرت در جانب راست او بوده تا هر کس آن را بپذیرد، نجات یابد، و هر کس نپذیرد، شمشیر درباره او حکم کند.

آیا این شمشیر بیم‌دهنده در مکه مردم را به قبول اسلام ملزم می‌ساخت؟ در آنجائی که پیغمبر و یارانش از ترس کفّار پنهانی نماز می‌گذاردند و چندان سختی دیدند تا از آنجا به مدینه فرار کردند؟ یا می‌گویند: این اکراه در وقت عزّت اسلام بود، و این آیه در آغاز این عزّت نازل شد؟ زیرا غزوه بنی النضیر در ربیع الاول سال

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۲

چهارم هجرت واقع شد.

و بخاری گفته: قبل از غزوه احد بود که در سال سوم اتفاق افتاده بود، و کفّار مکه از جنگ با مسلمانان منصرف نمی‌شدند، و بنی النضیر عهد خود را که با پیغمبر بسته بودند، شکستند و با او مکر کردند، و دوبار خواستند او را ترور کنند در صورتی که همسایه نزدیک او بودند، و خطر ایشان بیشتر بود و ناچار می‌بایست ایشان را از مدینه دور ساخت، و پیغمبر چنان کرد و همان وقت که اولاد یهودی شده مسلمانان با ایشان بیرون می‌رفتند، و پدران مسلمان خواستند ایشان را به اکراه نزد خود نگهدارند و گمان می‌کردند اولین روزی است که اسلام در اثر نیرومند شدن می‌باید با استفاده از قدرت، اکراه و الزام را به کار بندد، این آیه نازل شد که «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ».

آنگاه گوید: معهود نزد بعضی ملل خاصّه نصاری چنان بود که مردمانی را بر دخول در دین خود مجبور سازند، و این مسئله به سیاست نزدیکتر بود تا به دین، زیرا ایمان که اصل دین و جوهر آن است، عبارت از اذعان نفس است، و محال است که ایمان و اذعان به وسیله اکراه و اجبار فراهم آید، مگر آنکه با بیان و برهان حاصل شود، و از این جهت خداوند تعالی فرمود: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» یعنی آشکار شد که در این دین رشد و هدایت و رستگاری و راهروی در جاده روشن هست، و هرچه از ملل و نحل مخالف آن است، در غیّ و گمراهی است، «فَمَنْ يَكْفُرْ ...» الی آخره.

و به معنی همین آیه آمده: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» و آیات بسیاری آن را تأکید می‌کند که دین، هدایتی اختیاری برای بشر است که برایش با آیات و بیّنات عرضه می‌شود،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۳

و پیغمبران به شکل جبّاران و زورگویان مبعوث نشده‌اند، بلکه مبشّرین و منذرین‌اند.

امّا ایرادی که بر ما وارد می‌شود آن است که بر ما قتال واجب شده است، و این آیه به ظاهر معارض آن است، و جواب آن است که: این آیه در مورد خاص نازل شده است، برای مسلمان‌زادگانی که قبلا یهودی شده بودند، و اکراه ایشان بر قبول اسلام و ماندن در مدینه، با این آیه منع گردید.

امّا تشریع قتال، برای تأمین دعوت و جلوگیری از شرّ کافران بود، تا نتوانند ضعفای مسلمان را پیش از آنکه هدایت در دل ایشان متمکّن شود، متزلزل سازند، و نیز نتوانند اقویای مسلمان را مقهور حکم و استیلای خود سازند، چنانچه در مکه این کار را آشکارا انجام می‌دادند، و از این جهت خداوند تعالی فرمود: «وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (سورة البقرة/

.(۱۹۳

و دین، خالص از برای خدا نمی‌شود مگر آنکه فتنه‌ها در آن، راه نیابد، و چنان نیرومند شود که کسی بر اهل دین، جری نگردد.

و فتنه‌ها با دو چیز بازداشته می‌شود:

اول: آنکه معاندین، قبول اسلام کنند و لو با زبان، زیرا هرکس چنان بود، از دشمنان اسلام نیست و با مسلمانان مبارزه نمی‌کند، و به‌هرحال کلمه و حکم اسلام درباره او علیا است، دین از آن خدا است، و اهل دین مفتون نمی‌شوند، و کسی از دعوت به دین جلوگیری نمی‌کند.

دوم: آنکه چیزی که بر عدم اکراه در دین ادلّ است: قبول جزیه است، و آن مال اندکی است که اهل کتاب (یا به قول مالکی و ابو حنیفه مطلق کفّار) به حکومت اسلام می‌پردازند و در عوض در پناه و حمایت آن، زندگی می‌کنند، و یا اطاعت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۴

ایشان، مصالح منظوره از عدم ایجاد فتنه و آزادی در دعوت تأمین می‌گردد.

پس قول خداوند تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» قاعده بزرگی از قواعد دین اسلام و رکن مهمی از ارکان سیاست آن است، اسلام اکراه احدی را در دین، جائز نمی‌داند، همچنان‌که اجازه نمی‌دهد کسی دیگری را بر خروج از اسلام مجبور سازد، و نمی‌توان این مصالح را به دست آورد و در آن متمکّن بود مگر با نیرومند بودن در برابر آنان‌که بخواهند در مسلمانان رخنه کرده و با متزلزل ساختن عقائد و محروم ساختن از آزادی عقیده و دعوت، اساس اسلام را منهدم سازند.

ما مسلمانان مأموریم که به حکمت و موعظه حسنه مردم را به راه راست اسلام دعوت کنیم، و با مخالفین با جدالی که خوبتر و خوب است با درجات متفاوتش، روبرو شویم، و اعتماد ما بر برهان کافی برای تمیز رشد از گمراهی باشد، با آزادی در دعوت، و مأمون بودن از فتنه، در این صورت جهاد در راه دین با این اعتبار، از جوهر دین و مقاصد آن نیست، بلکه سپر و حصار آن است، و یک امر سیاسی است که دین را حفظ می‌کند، و بنابراین از یاوه‌سرائی‌های عوام نادان و معلّمان پلید و غرضمند ایشان، نباید مرعوب و متزلزل شد، اگر گویند: دین اسلام با شمشیر آمده است زیرا قرآن در طی آیات خود، دعوی ایشان را باطل می‌سازد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۵

[۹] فی ظلال القرآن و سیّد قطب

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.

اسلام پیشرفته‌ترین صور زندگانی و استوارترین روشها برای مجتمع انسانی است، اسلام است که ندا داده است: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ»، اسلام است که به پیروان خود قبل از دیگران خبر داده که از اکراه مردم بر این دین ممنوع‌اند، در صورتی که نظامات زمینی و احزاب گوناگون نارسا و زورگو، در اثر قدرت، چه الزاماتی بار می‌کنند که زندگانی را برای آنان که تسلیم نمی‌شوند، ناروا می‌شمارند.

در اینجا تعبیر در صورت نفی مطلق است، «لا- إِكْراهَ فِي الدِّينِ»، «لا-» نفی جنس چنانچه نحویّون می‌گویند، یعنی نفی جنس اکراه، نفیی که آن را از عالم وجود دور می‌کند، نه نفی به کار بستن آن، زیرا نفی در صورت نفی جنس نفوذی، عمیقتر و دلالتی مؤکدتر دارد.

در سیاق آیه، زائد بر این مطلب چیزی نیست، مطلبی که ضمیر بشر را لمس می‌کند، تا بیدارش کند و به هدایت مشتاقش سازد، و حقیقت ایمان را که روشن و واضح است، به او بفهماند، «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» ایمان همان رشدی است که سزاوار است انسان جستجویش کند، و بر آن حریص باشد، و کفر همان گمراهی‌ای است که سزاوار است انسان از آن پرهیز کند و بترسد مبادا به او بچسبد.

و واقعیّت امر همین است که تدبّر در نعمت ایمان، و تصور روشن ادراک

بشری از آن، و آرامش قلبی که از آن حاصل می‌شود، و همّت‌های عالی و نیّت‌های خالص که برای انجام خوبی‌ها از آن به دست می‌آید، و نظام استوار و ثمربخشی که در مجتمعات انسانی از آن حاصل می‌گردد که زندگانی را به نموّ و تکامل سوق می‌دهد.

همه و همه نشان‌دهنده صلاح و رشدی است که جز نابخرد سفیه، آن را رها نخواهد کرد، سفیهی که «رشد» را رها کرده «غی» را می‌گزینند، و هدایت را به گمراهی عوض می‌کند، و بدتر آنکه زبونی و لغزش و ناآرامی و فرومایگی را بر آرامش و آسایش و برتری و استواری، ترجیح می‌دهد.

[۱۰] تفسیر المیزان طباطبائی

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.

«إِكْراهَ» به معنی اجبار و وادار کردن است به کاری که وادار شده راضی به آن نیست؛ و «رشد» به ضم و ضمتین، رسیدن به وجه صحیح چیزی و راه راست؛ و مقابل آن «غیّ» است، و این دو اعمّ‌اند از هدایت و ضلالت، زیرا به معنی اصابت راه رساننده به مقصد، و عدم اصابه‌اند. و ظاهر آن است که استعمال «رشد» در مورد اصابه راه راست از باب انطباق بر مصداق است، زیرا اصابت وجه امر از رونده راه، آن است که بر راه راست برود، پس ملازمت او بر راه، از مصادیق وجه امر است، پس حق آن است که «رشد» و «هدی» دو معنی مختلف دارند که یکی از

آنها با قصد خاص بر مصادیق دیگری منطبق می‌شود، و این است ظاهر قوله تعالی:

«فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً» (سورة النساء/ ۶)، و قوله تعالی: «وَ لَقَدْ آتَيْنا إِبْراهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ» (سورة الانبياء/ ۵۱).

و همچنین است قول در «غی» و «ضلال»، ازاین‌رو سابقا گفتم که: ضلال عدول از طریق است با به یاد داشتن غایت و مقصد، و «غی» فراموش کردن غایت است آنچنان که انسان غوی نمی‌داند چه می‌خواهد و مقصدش کجا است.

و در قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» دین اجباری را نفی کرده، زیرا دین که خود سلسله‌ای از معارف علمیّه است که معارف علمیّه به دنبال دارد، وجه جامعش همانا اعتقاد است، و اعتقاد و ایمان از امور قلبیّه است که اکراه و اجبار در آن نمی‌تواند حکم کند، زیرا «إِكْراهَ» اگر در اعمال ظاهره و افعال و حرکات بدنی مادی، اثر داشته باشد، در اعتقاد قلبی اثر ندارد، و اعتقاد قلبی علل و اسباب قلبی دیگر از سنخ اعتقاد و ادراک دارد، و محال است که علم نتیجه جهل باشد، یا مقدمات غیر علمی، تصدیق علمی فراهم کند.

و قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» اگر قضیه خبریه باشد حاکی از حال تکوین حکمی دینی نتیجه می‌دهد که اکراه بر دین و اعتقاد را نفی می‌کند، و اگر حکمی انشائی و تشریعی باشد، همچنان‌که جمله واقعه بعدش «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» نشان

می‌دهد، در حکم نهی است از وادار کردن و اکراه کردن بر ایمان، و این نهی تشریعی متّکی بر حقیقتی تکوینی است که بیان آن گذشت، که إکراه در اعمال بدنی راه دارد، امّا در اعتقادات قلبی راه ندارد.

خداوند متعال این حکم را بیان فرموده به قوله تعالی: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۸

الْغَيِّ» که در مقام تعلیل است، زیرا «إکراه» و «إجبار» در بعضی جاها راه دارد، و حکیم و مربّی عاقل می‌تواند از آن استفاده کند که راهی برای بیان وجه و حکمت امر، به علّت نفهمی مأمور و کندذهنی او، یا به علل دیگر، جز آن نباشد، و به ناچار، حاکم به اکراه و اجبار متوسّل گردد، یا فرمان تقلید دهد.

امّا در امور مهمه‌ای که بیان وجه حکمت و خیر و شر و پاداش و کیفر آسان و آشکار است، نیازی به إکراه و إجبار نیست، بلکه انسان با بینش کامل می‌تواند از فعل و ترک و پاداش و کیفر، یکی را برگزیند، و چون دین حقائقش و طریقش با بیانات خداوندی، و توضیحات سنّت محمدی، واضح شده است، و معلوم گردیده که «رشد» در اتّباع و «غیّ» در ترک آنها است، موجبی برای «إکراه» و «إجبار» نخواهد بود.

و این خود یکی از آیاتی است که دلالت دارد اسلام بر شمشیر و خون، بنا نشده، و فتوی به إکراه نداده است، برخلاف آنچه بعضی از باحثین غیر مسلمان و مسلمان‌نما گفته‌اند، و به مسئله جهاد که یکی از ارکان دین است استناد کرده‌اند.

و قبلا در آیات قتال جواب داده‌ایم، و اینجا می‌گوئیم: قتالی که اسلام به آن فرمان داده، غایت برای احراز تقدّم و بسط دین به نیرو و زور نیست، بلکه برای احیاء حق و دفاع از گرانبهاترین کالاهای فطرت، یعنی توحید است، امّا پس از گسترده شدن توحید در عقائد مردم و خضوع ایشان برای دین و نظام نبوت، و هرچند به نصرانی بودن و یهودی بودن، مسلمان نزاعی با موحّد ندارد و جدالی در میان نیست، پس همه اشکال ناشی از عدم تدبّر است، و معلوم شد که آیه منسوخ به آیة السیف نیست.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۶۹

از شواهدی که آیه غیر منسوخه است، تعلیلی است که در آن آمده:

قوله تعالی: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»، زیرا ناسخ مادامی که علت حکم، نسخ نشده، نمی‌تواند نفس حکم را نسخ کند، زیرا حکم باقی است به بقاء سبب خود، و معلوم است که تبیّن رشد از غی در اسلام امری است که قابل ارتفاع نیست زیرا مانند آیات «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» یا «وَ قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» اثری در رفع علت حکم که همان تبیّن و حقّیت دین اسلام است ندارند، تا بتوانند حکم معلول این تبین را نسخ کنند.

و به عبارت دیگر، آیه تعلیل می‌کند «لا- إِكْراهَ فِي الدِّينِ» را به علّت ظهور حق، و آن معنائی است که هیچگاه حالش تغییر نمی‌کند، خواه پیش از نزول و خواه بعد از نزول، و در هرحال ثابت است، پس منسوخ نیست.

[۱۱] تفسیر کاشف مغنیه

اشاره

قوله تعالی: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ ...» الآیه.

اگر به این کلمه مستقلا از سیاق، نظر کنیم، می‌فهمیم که خداوند متعال هیچ حکمی را که در آن شائبه إکراه باشد، تشریع

نفرموده است و آنچه که انسان را چه در اقوال و چه در افعال بر آن إکراه کنند، در نظر شرع چیزی بر آن مترتب نیست، چه در دنیا و چه در آخرت.

امّا قوله تعالی: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» که تعلیلی برای عدم إکراه

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷۰

است، در اینجا «من» به معنی «علی» است، یعنی «لاـ إکراه علی الدّین»، مانند «وَ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ» (سورهٔ طه/ ۷۱) یعنی «علی جذوع النّخل»، و معنایش آن است که اسلام هیچکس را بطور إکراه و إجبار بر پذیرفتن دین ملزم نمی‌سازد، مگر آنکه جاحد را با حجت و برهان ملزم سازد.

قوله تعالی: «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ» (سورهٔ الکهف/ ۲۹).

و قوله تعالی: «أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (سورهٔ یونس/ ۹۹).

اگر سؤال کنند: اکنون که دین هرگز به إکراه پذیرفته نمی‌شود، زیرا از شئون قلب است که مانند تصورات ذهنیه از حیطه قدرت قدرتمندان، خارج است، و إکراه تنها در اقوال و افعال که در حیطه اراده قائل و فاعل‌اند می‌تواند راه یابد، پس این نهی از إکراه در دین چه مورد دارد؟

جواب گوئیم که: قوله تعالی «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» به صیغه إخبار آمده، اگر مراد از آن إخبار است، سؤال مورد ندارد.

امّا اگر مراد از آن انشاء و نهی از اکراه در دین است معنیش آن است که: ای مسلمانان، هیچکس را بر قول «لاـ اله الّا اللّه محمّد رسول اللّه» إکراه نکنید، زیرا دلائل و بیّنات بر توحید و نبوّت به حدّ کافی اقامه شده است.

امّا از این جواب، سؤال جدیدی پیدا می‌شود و آن اینکه با قول پیغمبر اکرم (ص): «أمرت أن أقاتل النّاس حتّی یقولوا لا اله الّا اللّه، فان قالوها عصموا منّی دمائهم و أموالهم» معارض است، و جوابش آن است که اسلام قتال را برای علل و

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷۱

اسباب معیّنی مجاز ساخته:

یکی از آنها دفاع از نفس است، قال تعالی: «وَ قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (سورهٔ البقره/ ۱۹۰).

دیگری بغی است، قال تعالی: «فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» (سورهٔ الحجرات/ ۹).

یکی از آنها برای اظهار اسلام است و لو به لسان از طرف معاندین، که در آن مصلحتی است که برای همه مجتمع لازم است، نه برای مسلمانان تنها، و این مصلحت را باید معصوم یا نائب او تشخیص و فرمان دهد، و هیچ مسلمانی پیش خودی نمی‌تواند برای نطق به کلمه اسلام یا انتشار آن جز به امر معصوم، قتال آغازد، یا به امر نائب او که مجتهد عادل است.

و بنابراین، حدیث «أمرت أن أقاتل النّاس» بر این صورت حمل می‌شود:

یعنی من یا نائب من هرگاه دیدیم که مصلحت انسانیت، قتال را برای کلمه «لا اله الّا اللّه» اقتضاء دارد، قتال می‌کنیم، و در غیر این صورت، احدی حق ندارد برای قول «لا اله الّا اللّه» بجنگد؛ و معلوم است که قتال برای دفاع از نفس و عرض و دین و حق متوقّف بر اذن هیچکس نیست، و کلام درباره آن در آیه (۱۹۳) گذشت.

تذکّر از مؤلّف:

درباره فتوحات اسلام که بدون اجازه ولیّ امر، یعنی ائمه معصومین (ع) انجام گرفته، باید تحقیقات وافی بعمل آید زیرا تاریخ هم نشان می‌دهد که آنگونه فتوحات با معارف اسلامی انطباق ندارد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷۳

نمونه چهارم

[۱] جامع البیان طبری

قوله تعالی: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ» (سورهٔ الأنعام/ ۱۰۳).

ابن عباس گفت: دید هیچکس فراگیرنده ملک خدا نیست، قتاده گفت:

خداوند بزرگتر از آن است که دیدگان، ادراکش کنند.

عطیه عوفی گفت: مراد از «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» آن است که به خدا نظر می‌کنند، امّا دیدگان ایشان محیط به او نمی‌شود از غایت عظمتش؛ و دید خداوند محیط به ایشان است که خداوند فرموده: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ» و در تعلیل آن گفته‌اند: معنی کردن «لا تُدْرِکُهُ» به «لا تراه» بعید است، زیرا چه‌بسا چیزی، چیزی را درک می‌کند امّا او را نمی‌بیند.

چنانچه در قوله تعالی: «حَتَّی إِذا أَدْرَکَهُ الْغَرَقُ» نمی‌توان گفت: رآه «الغرق» که وصف غرق به رؤیت درست نیست.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷۴

و نیز در قوله تعالی: «قالَ أَصْحابُ مُوسی إِنَّا لَمُدْرَکُونَ» و قوله تعالی:

«لا تَخافُ دَرَکاً وَ لا تَخْشی» این همه دلیل است که در این مورد، ادراک به معنی رؤیت نیست، بلکه به معنی احاطه است، پس مؤمنین در بهشت خداوند را می‌بینند امّا ادراک او به معنی احاطه به او نمی‌کنند، زیرا احاطه به او روا نیست.

و اگر گویند: چه مانع دارد که اینجا ادراک به معنی رؤیت و ابصار باشد؟

گوئیم: چون خداوند خبر داده که: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» و خبری که از پیغمبر (ص) رسیده که: (إنّهم سیرون ربّهم یوم القیامهٔ کما یری القمر لیلهٔ البدر و کما ترون الشمس لیس دونها سحاب) و بعض قرآن مصدّق بعض است، و رفع تعارض چنان است که در مورد این آیه (ادراک) به معنی احاطه باشد نه رؤیت، و ظاهر «إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» بی‌معارض بماند.

امّا سدی گفت: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ» ای: (لا یراه شیء و هو یری الخلائق)؛ از عایشه نقل کنند که گفت: آنکه حدیث کند پیغمبر خدایش را دیده تکذیبش کن «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ» «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ» امّا دو بار جبرئیل را در صورت واقعیش دیده است.

و مضمون این روایت به چند طریق از عایشه آمده که به شدّت، نفی رؤیت می‌کند، و قائلین به نفی گویند: «إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» به معنی انتظار رحمت و ثواب او (جلّ و علا) می‌باشد، و نیز اخبار مروی از پیغمبر را یا تأویل می‌کنند، یا مرفوع نمی‌دانند، و منکر صدور آنها از پیغمبرند، و کار را به حکم عقل می‌کشانند که رؤیت را محال می‌داند.

آنگاه تفصیلات نافین را که به عقیده طبری تمویهات است می‌آورد، و از آن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷۵

جمله آنکه رؤیت به اختلاف لون است، و وصف خداوند به «ذی لون» روا نیست.

بعضـی هم برای رفع تعارض، قائل به تخصیص شـده‌انـد، یعنی: لا تـدرکه الابصار فی الـدنیا، و اینجا ادراک را به معنی رؤیت گرفته‌اند، و بعضـی وجه تخصـیص را منسوب به مؤمن و کافر دانسـته‌اند، یا رؤیت اجمالی و رؤیت احاطه‌ای؛ دیگران گفته‌اند: ادراک به معنی عام است.

امّا در آخرت، خداوند حسّ ششمی برای اولیاء خود می‌آفریند، و با آن، پروردگار خود را می‌بینند، و به این وجه رفع تعارض می‌کننـد، و در آخر، خودش که قائل به رؤیت است، سـخت در ابطال دلائل نافین می‌کوشد، امّا نمی‌تواند کفّه را سـنگین کند مگر با سبق ذهنی خود، و تعصّب برای رأی و عقیده خود.

امّا قول خداوند: «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» که ادراک ابصار، و دید آنچه دیدش بر ابصار متعسّر است، برای او میسّر است، و خبیر است یعنی دانـا است به خلق خود و دیـد ایشـان، توانائیش لطیف است که ابصار خلق را چنان ساخته و پرداخته که او را درک نمی‌کنند، و به علم خود آگاه است به خلق خود که شأن آنها و تدبیر آنها و أصلح به حال آنها چیست.

[۲] التبیان

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ...» الآیه.

در این آیه دلالت آشکاری هست که خداوند به چشم، دیده نمی‌شود، زیرا

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷۶

خداوند در این آیه به نفی ادراک از خودش سـتوده شده، و هرچه نفیش مدح باشد اثباتش نقص است، و نقص سزاوار نیست، پس ثابت شد ادراکش و رؤیتش روا نیست، و این مطلب نیازمند چیزهائی است:

(۱) آنکه خداوند با این آیه ستوده شده.

(۲) آنکه مراد از «ادراک» رؤیت است.

(۳) آنکه هرچه نفیش مدح باشد، اثباتش جز نقص نتواند بود، و آنچه دلالت بر ستایش او دارد، دو امر است:

اول: اجماع امّت، که خلافی میان ایشان نیست، آن است که آیه در مقام مدح است، ما می‌گوئیم: نفی ادراک به علّت استحاله آن در مورد خداوند است، مخالف می‌گوید: مدح خداوند است، زیرا توانا است بر منع ابصار از دیدن، و به هر حال، اجماع بر مدح بودن قائم است.

دوّم: آنکه همه اوصافی که قبل از این آیه و بعـد از آن برای خود آورده، همه در مقام مـدح اوینـد، و روا نیست که میانه آنها چیزی که نه در مقـام مـدح است بیایـد، و آنچه دلالت می‌کنـد که «ادراک» به معنی رؤیت است، این است که اهل لغت فرقی نمی‌گزارنـد میـان (ادرکت ببصـری شـخصا) و (آنست و أحسـست ببصـری) و در همه اینهـا مراد رؤیت است، اگر خلاـف در ادراک جایز بود، در اقسام دیگر نیز جائز بود.

امّـا «ادراک» در لغـت گـاهی بـه معنی لحوق است، چنـانچه گوینـد: ادرک قتـادة الحسن؛ گـاهی به معنی نضـج است،ماننـد: أدرکـت الثمرة، و أدرکـت القـدر، و أدرک الغلام؛ و همچنین اگر اضـافه شـود به یکی از حـواس، افـاده آن چیز می‌دهـد که حاسّه، آلت آن است، چنانچه گویند: أدرکته بأذنی، مرادشان شنیدن باشد، یا: أدرکته

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۷۷

بفمی، مرادشان چشـیدن، همچنین است: أدرکته ببصـری، که مراد، دیـدن است؛ امّا اگر گوینـد: أدرکت حرارة المیل ببصـری، معروف نیست و شـنیده نشـده، و بـا وجود این، مطلق نیست بلکه مقیّـد است، زیرا حرارت بـا هر موضـعی که جـان دارد درک

می‌شود، امّا اگر گوید: ادرکت المیل ببصری، جز رؤیت افاده نمی‌دهد، و اگر گویند:
«ادراک» به معنی احاطه است، باطل است، زیرا اگر چنین بود روا بود که بگویند:
ادرک الجراب بالدقیق، و ادرک الحب بالماء، و ادرک الدور بالمدینه، زیرا همه اینها محیطانند به آنچه در آنها هست، و حقیقت به خلاف این است، و قوله تعالی: «حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ» (سورة یونس/ ۹۰) به معنی احاطه نیست، بلکه به معنی لحوق است چنانکه گوئی: ادرکت فلانا، وقتی که به او برسی، همچنین است قوله تعالی:
«فَلَمَّا تَراءَا الْجَمْعانِ قالَ أَصْحابُ مُوسى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ» (سورة الشعراء/ ۶۱).
امّا آنچه دلالت می‌کند که اگر مدح متعلق به نفی بود، اثباتش جز نقص نخواهد بود؛ قوله تعالی: «لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ» (سورة البقرة/ ۲۵۶) و قوله تعالی: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ» (سورة المؤمنون/ ۹۱) که اگر هریک از اینها را اثبات کنیم، نقص خواهد بود، تعالی اللّه عمّا یقول الظالمون.
اگر کسی گوید: چگونه نفی، مدح باشد و حال آنکه معدومات در نفی رؤیت شریکند؟ گوئیم: نفی رؤیت در موردی مدح است که شیء یدرک و لا یدرک باشد، پس لا یدرک «۱» به تنهائی، مدح نتواند بود، و در موجودات چیزی نیست که درک بکند امّا درک نشود، و این خاص خداوند است تعالی شأنه.

---

(۱) به صیغه مجهول.

و اگر گویند: درک کردن و درک نشدن چرا مدح است؟ گوئیم: آیه در سیاق مدح است، و لا، به دو وجه مدحی در آن هست و آن از دو حال بیرون نیست:
اول: استحاله رؤیت او با آنکه خود رائی و بیننده است.
دوم: قدرت او بر منع ابصار از رؤیت خویش، چنانچه بعضی گفته‌اند، و چون ادراک در اینجا به معنی احاطه نیست، سخن ایشان باطل است.
در این صورت چیزی جز وجه اول که گفتیم، باقی نمی‌ماند، و الّا آیه از افاده مدح بیرون می‌رود.
اگر گویند: آیه، دلیل بر نفی ادراک از دیدگان است، و نفی ادراک از بینندگان نمی‌کند؛ گوئیم: عادت بر این است که ادراک به ابصار اضافه می‌شود، امّا مراد ذوی الأبصار است، مانند: بطشت یدی، و سمعت اذنی، و تکلّم لسانی؛ و مراد از آنها صاحبان این جوارح است.
اگر گویند: خداوند نفی فرموده که همه مبصرین او را ادراک کنند، چه مانعی دارد که بعضی از مبصرین که مؤمنین‌اند، او را ادراک کنند؟ گوئیم: چون ثابت شد، تمدح برای استحاله رؤیت است، اختصاصی به بیننده‌ای جز بیننده دیگر نخواهد داشت، و می‌توان چنین استدلال کرد که گوئی خداوند ادراک مر خویش را بطور عموم نفی کرده است، و نیز ادراک خویش مر غیر را بطور عموم اثبات فرموده.
پس اگر حائز بود که آن عام به شخصی دون شخص دیگر اختصاص یابد، هر آینه جائز بود که این عموم به وقتی دون وقت دیگر، مخصوص شود، و چون نفی ادراک مر او را در هر حال ثابت شد، پس رؤیت او در هر حال مستحیل است.
و قول به عموم نفی با جواز رؤیت، از اجماع خارج است.

اگر گویند: در این صورت آیه معارض است با قوله تعالی: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» (سورة القيامه/ ۲۲- ۲۳).
در مورد خودش روشن خواهم کرد که معارض نیست، دلالت بر جواز رؤیت ندارد.
و قوله تعالی: «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» در معنی «لطیف» دو قول هست:
اول: آنکه او سبحانه لا طف بر بندگان خویش است به فراوانی انعام، و عدول در وزن برای مبالغه است.
دوم: آنکه لطیف التدبیر است، و حذف تدبیر، از جهت دلالت کلام است بر آن.
و «خبیر» دانا به اشیاء و نمودارکننده آنها است.
و آنچه در معنی آیه از نفی رؤیت آوردیم، گروهی بر آن همداستانند، از آن جمله عایشه به روایت مسروق که: من حدّثك انّ رسول اللّه رأی ربّه فقد کذب، (که در بخش جامع البیان گفته شد)، و نیز سدی و بلخی و حسن و جبائی و رمانی و دیگران، امّا مجبره و حشویّه قائل به جواز رؤیت‌اند، و ادراک را به احاطه تأویل می‌کنند.

[۳] مجمع البيان طبرسی

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ...» الآيه.
اللغة: الادراک، معانی لغوی را چنانچه در تبیان آمده، آورده است.
المعنی: در اینجا هم برای تأیید معانی مذکوره لغوی بیانی دارد که همه مأخوذ از تبیان است، و تفصیلی بر آن اضافه می‌کند و گوید: معنی آن است که می‌بیند و دیده نمی‌شود، و به همین جهت او تعالی مخالف همه موجودات است، زیرا بخشی از آنها می‌بینند و دیده می‌شوند، چون زنده‌ها؛ بخشی دیده می‌شوند و نمی‌بینند چون جمادات، و اعراض مدرکه؛ بخشی نه می‌بینند و نه دیده می‌شوند، چون اعراض غیر مدرکه؛ و خداوند مخالف همه آنها است و متفرد است در اینکه می‌بیند و دیده نمی‌شود، و به همین وجه در آیه ستوده شده.
چنانچه در قوله تعالی: «وَ هُوَ يُطْعِمُ وَ لا يُطْعَمُ» آنگاه حدیث عیاشی را نقل می‌کند و سؤال ذو الریاستین از حضرت رضا علیه السلام را که در بخش تفسیر برهان و نور الثقلین آورده شده.
در معنی «لطیف» غیر از دو معنی‌ای که شیخ آورده، چند وجه دیگر می‌آورد، لطیف است که بخشش بسیار را کم حساب می‌کند، و عبادت کم را بسیار، لطیف است که هرگاه او را بخوانی اجابت می‌کند، و اگر قصد او کنی تو را پناه می‌دهد، و أمثال آن، لطیف است که وفادار را پاداش می‌دهد و جفاکار را

می‌بخشد، و أمثال این دقائق تدبّری، و خبیر است که به هر چیزی از مصالح بندگان دانا است، تدبیر ایشان می‌کند، و اعمال ایشان را پاداش می‌دهد.
و متعرض تفصیلات کلامی نشده است.

[۴] کشّاف زمخشری

له تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ...» الآیه.

بینائی، جوهر لطیفی است که خداونـد در حس بینائی آن را ترکیب فرموده است، و به آن، دیده‌شده‌ها دیده می‌شوند، و معنی آیه چنان است که بیننـده‌ها به او تعلّق نمی‌گیرنـد، و درکش نمی‌کنند، زیرا او برتر است از آنکه در ذات خود دیده شود؛ زیرا اصـلا دیـدن به چیزی تعلّق می‌گیرد که دارای جهت یـا توابع جهت باشـد، ماننـد اجسـام و هیأتها، «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» و او تعالی به لطف ادراک خویش جواهر لطیفه را که هیـچ مـدرکی ادراک نمی‌کند، ادراک می‌کند، «وَ هُوَ اللَّطِيفُ» لطیف اسـت از آنکـه ابصـار إدراکش نمی‌کننـد، «الخبیر» خـبیر اسـت به هر لطیفی، پس او ابصـار را ادراک می‌کنـد، و ابصـار لطیـف‌تر از ادراک او نیست، و این از باب لطف است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۸۲

[۵] بحر المحیط ابی حیّان

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ...» الآیه.

گفته‌اند که: ادراک، به معنی احاطه به شيء است، ابن عباس و قتاده و عطیه عوفی و ابن مسیب و زجّاج چنین تفسیر کرده‌اند.

ابن مسـیب گفته: ابصار به او احاطه نمی‌کنـد، زجّاج گفته: به حقیقت او احاطه نمی‌کند زیرا ادراک به معنی احاطه به چیزی و رسـیدن به اعمـاق آن و حـدود آن است از همه جهات و شایـد از اشـخاص به ابصار کنایه شـده باشـد، زیرا اشـخاص با ابصار ادراک اشـیاء می‌کننـد، و معنی چنان است که خلق ادراکش نمی‌کنند و او خلق را ادراک می‌کند، یا مقصود، دید دل و بصـر قلب باشد، یعنی دانش خلق، ادراکش نمی‌کند و او ادراک ذوات خلق و دانش ایشان می‌کند زیرا چیزی به او احاطه نمی‌کند، و احاطه به او پیش مسلمانان، مستحیل است، و انتفاء ادراک، منافات با رؤیت ندارد.

بعضی گفته‌اند: مراد از ادراک در اینجا رؤیت است، و این مورد اختلاف است.

معتزله آن را مسـتحیل می‌دانند، و اهل سنّت عقلا آن را تجویز، و سمعا واقع می‌دانند، و در علم اصول بطور کامل در آن بحث شده، و من کتاب بزرگی از ابو جعفر طوسی که از عقلای امامیه است دیدم که در اثبات قول اصحاب خودش در نفی

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۸۳

رؤیت بود، و نافیان رؤیت به این آیه استناد می‌کنند.

امّا بـه ایشـان جـواب دادهانـد کـه ادراک، غیر از رؤیت است، و بنـابر تسـلیم به آنکه مقصـود از ادراک، رؤیت باشـد، ابصـار مخصوص کفّار است که قبل از آیه ذکر ایشان هست، یا مخصوص به دار دنیا است، یعنی در دنیا ادراکش نمی‌کنند.

ماتریدی گوید: بصر، همان جوهر لطیف است که خداوند در حس بینائی ترکیبش کرده، و با آن، دیده‌شده‌ها را می‌بیند، و در قوله تعالی: «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» دلالت هست که در اینجا مراد از ادراک، مجرّد رؤیت نیست، زیرا اگر مجرد رؤیت بود، به خداوند مخصوص نبود و این برای خداوند ستایشی نبود، زیرا ما هم ابصار را می‌بینیم.

در این صورت دلالت دارد بر این‌که معنی ادراک، احاطه به حقیقت شـيء است پس خداونـد متعال چنان است که دیدگان به حقیقت او احاطه ندارد، امّا او به حقیقت دیدگان احاطه دارد.

زمخشری گفته که: ابصار به او تعلّق نمی‌گیرد و ادراکش نمی‌کند، زیرا او برتر از آن است که در ذاتش دیده شود، زیرا ابصار تعلّق به چیزی می‌گیرد که در جهتی باشـد، اصـلا یـا تبعـا، ماننـد اجسـام و هیئات ... الـخ؛ «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» لطیف است از آنکه ابصار ادراکش کند، خبیر است به هر لطفی، آنگاه اختلاف صحابیان را در رؤیت پیغمبر اکرم نقل می‌کند.

و گفته‌اند: «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» یعنی چیزی از او پنهان نیست، و تخصیص ابصار برای تجنیس کلام است یعنی مقابله؛ زجّاج گفته: در آیه دلیل است که خلق، کیفیّت حقیقت ابصار را نمی‌دانند که چگونه انسان با چشمان خود

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۸۴

می‌بیند بی‌آنکه با جای دیگر از اندام خود ببیند؛ ابو العالیه گفت: لطیف است به استخراج اشیاء، و خبیر است به جای آنها.

[۶] جامع الاحکام قرطبی

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ...» الآیه.

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» او سبحانه بیان می‌کند که منزّه از نشانه‌های حدوث است که یکی از آنها ادراک به معنی احاطه و تحدید است، همچنان که دیگر مخلوقات ادراک می‌شوند، و رؤیت ثابت است؛ زجّاج گفت: یعنی به کنه حقیقت او نمی‌رسند، زیرا احادیث صحیحی درباره رؤیت در قیامت از پیغمبر اکرم (ص) رسیده است.

ابن عباس گفت: ابصار در دنیا ادراکش نمی‌کنند، و مؤمنین در آخرت او را می‌بینند، چون خودش خبر داده: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ»؛ سدی گفت: بهترین چیزی که گفته شده همین است، زیرا هم قرآن هم اخبار وارده، بر رؤیت خداوند در بهشت دلالت دارند، که در سوره یونس می‌آید.

و گفته‌اند: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» یعنی ابصار به او محیط نمی‌شوند، و او محیط به آنها است؛ بعضی گفتند: ابصار قلوب ادراکش نمی‌کنند، یعنی عقول ادراکش نمی‌کنند که او را توهّم کنند، زیرا: لیس کمثله شیء؛ بعضی گفتند: ابصار مخلوقه در دنیا ادراکش نمی‌کنند امّا می‌توان که خداوند بصر و ادراکی دیگر خلق کند

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۸۵

چنانچه پیغمبر (ص) با چنان بصری خدا را دید، زیرا رؤیت او تعالی در دنیا جائز است عقلا، وگرنه موسی نمی‌گفت: «أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» و محال است که پیغمبر نداند چه بر خدا جائز و چه غیر جائز است، آنگاه غیر جائز مستحیل را طلب کند.

امّا سلف در رؤیت پیغمبر، اختلاف دارند، آنگاه احادیثی در ردّ و اثبات یاد می‌کند.

و از مالك بن انس نقل می‌کند که گفت: در دنیا دیده نمی‌شود چون او باقی است، و باقی با فانی دیده نمی‌شود، و چون در آخرت دیده‌گانی باقی به ایشان عطا شود، باقی را با باقی می‌بینند.

و در قوله تعالی: «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» گوید: با بندگانش رفیق است، و «لطیف» به معنی رفق است، و لطف او توفیق و عصمت است، و لطف تحریک هدیه است، و ملاطفت، نیکی از دو جانب است، آنگاه قول جنید را در دقائق کلام می‌آورد، و السلام.

[۷] نور الثقلین و برهان

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ»

کتاب التوحید، فی حدیث ابی قرة مع الرضا علیه السلام، حتّی بلغ سؤاله التوحید، فقال أبو قرّة: انّا روینا انّ اللّه عزّ و جل قسم الرؤیة و الکلام بین اثنین، فقسم لموسی الکلام و لمحمّد الرؤیة؛ فقال ابو الحسن علیه السلام: فمن المبلغ عن اللّه

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۸۶

عزّ و جل الی الثقلین الجن و الانس: لا تدرکه الابصار و هو یدرك الابصار و لا یحیطون به علما و لیس کمثله شیء، الیس

محمـد صـلى اللّه عليه و آله؟ قال: بلى، قال: كيف يجيء رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم انّه جاء من عند اللّه و انّه يدعوهم الى اللّه بامر اللّه و يقول: لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و لا يحيطون به علما، ليس كمثله شـىء، ثم يقول: أنا رأيته بعينى و أحطت به علما و هو على صورة البشر! أما تستحيون؟ ما قـدرت الزنادقـة أن ترميه بهـذا، أن يكون يأتى عن اللّه بشـىء ثمّ يأتى بخلافه من وجه آخر!» و الحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة.

«و عن ابى عبـد اللّه عليه السـلام فى قوله عزّ و جل: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» قال: ما احاطه الوهم، الا ترى الى قوله: «قَدْ جاءَكُمْ بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ» ليس يعنى بصر العيون، «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ» ليس يعنى من البصر بعينه، «وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْها» لم يعن عمى العيون، انّما عنى احاطة الوهم، كما يقال: و فلان بصير بالشعر، و فلان بصير بالفقه، و فلان بصير بالدراهم، و فلان بصير بالثياب، اللّه اعظم من أن يرى بالعين».

عن ابى الحسن الرضـا، سـألته عن اللّه عزّ و جـل، هل يوصف؟ فقال: اما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قال: اما تقرأ قوله عزّ و جل: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» قلت: بلى، قال: فتعرفون الابصار؟ قلت: بلى، قال: و ما هى؟ قلت:

ابصار العيون، فقال: انّ أوهام القلوب أكبر من ابصار العيون، فهو لا تـدركه الأوهام و هو يدرك الأوهام»؛ مسـندا الى أبى جعفر عليه السـلام: «أوهـام القلوب بـأذقّ من ابصـار العيون، أنت قـد تـدرك بوهمـك السـند و الهنـد و البلـدان التى لم تـدخلها و لم تدركها بصرك، فأوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون».

و هذه الاحاديث الاربعة فى اصول الكافى اسنادا و متنا سواء.

فى امالى الصـدوق، ابن بزيع قال: قال ابو الحسن على بن موسـى الرضا عليه السـلام، فى قول اللّه عزّ و جل «لا تُـدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» قال: لا تدركه اوهام القلوب، فكيف تدركه ابصار العيون.

اسـماعليل بن فضل: سألت ابا عبـد اللّه جعفر بن محمـد الصادق (ع) عن اللّه تبارك و تعالى، هل يرى فى المعاد؟ فقال: سـبحان اللّه و تعالى عن ذلك علوّا كبيرا، يا بن الفضل انّ الابصار لا تدرك إلّا ماله لون و كيفيّة، و اللّه تعالى خالق الالوان و الكيفية.

ابو عبد اللّه (ع) قال: ايّاكم و التّفكّر فى اللّه، لا يزيد الّا تيها، انّ اللّه عزّ و جل لا تدركه الابصار، و لا يوصف بمقدار.

كتـاب التوحيـد فى خطبـة لعلى عليه السـلام، يقـول: و لم تـدركه الابصـار، فيكون بعـد انتقالهـا حائلا- و فى خطبـة اخرى له: و انحسرت الابصار عن ان تناله فيكون بالعيان موصوفا، و بالذات التى لا يعلمها الّا هو عند خلقه معروفا.

و فيه حديث طويل عن امير المؤمنين عليه السلام، يقول فيه: و قد سأله رجل عما اشتبه عليه من الآيات.

و امّا قوله «لا تُـدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُـدْرِكُ الْأَبْصارَ» فهو كما قال: لا تدركه الابصار و لا تحيط به الاوهام، و هو يدرك الابصار، يعنى يحيط بها.

حديث ذو الرياستين مذكور در بخش مجمع البيان را هم مى‌آورد:

سـأل ذو الريـاستين، ابـا الحسن على بن موسـى الرضـا (ع) فقـال: اخبرنى عمّا اختلف فيه الناس من الرؤيـة؛ فقال: من وصف اللّه سبحانه بخلاف ما وصف به نفسه

فقـد أعظم الفريـة على اللّه، لا تـدركه الابصار و هذه الابصار ليست هذه الأعين، انّما هى الأبصار التى فى القلوب، و لا يقع عليه الاوهام، لا يدرك كيف هو.

عيون الاخبار فى باب ما جاء عن الرضا (ع) فى التوحيد، قال السائل:

رحمک اللّه فاوجدنی کیف هو، و این هو؟ قال (ع): ویلک، انّ الذی ذهبت الیه غلط و هو أیّن الأین، و کان و لا أین، و هو کیّف الکیف، و کان و لا کیف، فلا یعرف بکیفوفیّة و لا بأینونیّة و لا بحاسّة و لا یقاس بشیء؛ قال الرجل: انّه لا شیء اذا لم یدرک بحاسّة من الحواس؛ فقال أبو الحسن علیه السلام: لمّا عجزت حواسک عن ادراکه أنکرت ربوبیّته، و نحن اذا عجزت حواسّنا عن ادراکه أیقنّا انّه ربّنا، و انّه شیء بخلاف الاشیاء. و بعد سطور فی هذا الحدیث الطویل، قال الرجل: فلم احتجب؟ فقال ابو الحسن (ع): انّ الحجاب عن الخلق، لکثرة ذنوبهم، فامّا هو فلا تخفی علیه خافیة فی آناء اللیل و النّهار؛ قال: فلم لا تدرکه حاسّة البصر؟ قال: للفرق بینه و بین خلقه الذین تدرکهم حساسة الابصار، منهم و من غیرهم، ثم هو اجلّ من ان یدرکه بصر او یحیط به وهم.

کافی محمد بن عبید قال: کتبت الی ابی الحسن الرضا علیه السلام، اسأله عن الرؤیة و ما ترویه العامة و الخاصة، و سألته ان یشرح لی ذلک، فکتب بخطّه:

«اتفق الجمیع لا تمانع بینهم، انّ المعرفة من جهة الرؤیة ضرورة، فاذا جاز أن یری اللّه بالعین وقعت المعرفة ضرورة، ثمّ لم تخل تلک المعرفة من ان تکون ایمانا او لیست بایمان، فان کانت تلک المعرفة من جهة الرؤیة ایمانا، فالمعرفة التی فی دار الدنیا من جهة الاکتساب لیست بایمان لانّها ضدّه، فلا یکون فی الدنیا مؤمن لأنّهم لم یروا اللّه عزّ ذکره، و ان لم یکن تلک المعرفة التی من جهة الرؤیة ایمانا، لم تخل هذه

المعرفة التی من جهة الاکتساب ان تزول، و لا تزول فی المعاد، فهذا دلیل علی انّ اللّه عزّ ذکره لا یری بالعین، اذ العین تؤدّی الی ما وصفناه.

علی بن ابراهیم رفعه عن فتح بن یزید الجرجانی عن ابی الحسن علیه السلام، حدیث طویل، و فیه: فقولک «اللطیف الخبیر» فسّره لی کما فسّرت الواحد، فانّی اعلم انّ لطفه علی خلاف لطف خلقه، للفصل، غیر انّی احب ان تشرح لی ذلک؛ فقال علیه السلام: یا فتح، انّما قلنا «اللطیف» للخلق اللطیف لعلمه بالشیء اللطیف، أو لا تری وفّقک اللّه و ثبّتک الی اثر صنعه فی النّبات اللطیف و غیر اللطیف، و من الخلق اللطیف، و من الحیوان الصغار، و من البعوض و الجرجس، و ما هو اصغر منها، ما لا یکاد تستبینه العیون، بل لا یکاد یستبان لصغره، الذکر من الانثی، و الحدث المولود من القدیم، فلمّا رأینا صغر ذلک فی لطفه و اهتدائه للفساد و الهرب من الموت، و الجمع لما یصلحه، و ما فی لجج البحار، و ما فی لحاء الاشجار، و المفاوز و القفار، و افهام بعضها عن بعض منطقها، و ما یفهم به اولادها عنها، و نقلها الغذاء الیها، ثمّ تألیف الوانها، حمرة مع صفرة، و بیاض مع حمرة، و انه مالا تکاد عیوننا تستبینه، للامامة خلقها، لا تراه عیوننا و لا تلمسه ایدینا، علمنا انّ خالق هذا الخلق لطیف، لطف بخلق ما سمّیناه، بلا علاج و لا اداة و لا آلة، و انّ کل صانع شیء فمن شیء صنع، و اللّه الخالق اللطیف الجلیل خلق و صنع لا من شیء.

و چند حدیث دیگر که قسمتی از محتوای این حدیثند.

و در معنی «الخبیر»: الکافی، مرسلا عن ابی الحسن الرضا علیه السلام، حدیث طویل، و فیه:

«و امّا (الخبیر) فالذی لا یعزب لا للاعتبار عنه شیء و لا یفوته، لیس للتجربة

و لا للاعتبار بالاشیاء، فعند التجربة و الاعتبار علمان، و لولاهما ما علم، لأنّ من کان کذلک کان جاهلا، و اللّه لم یزل خبیرا بما یخلق، و الخبیر من الناس، المستخبر عن جهل المتعلم، و قد جمعنا الاسم و اختلف المعنی».

تفسیر برهان، روایات مذکور را با اندک اضافاتی از حضرت رضا علیه السلام درباره مطلق اسماء اللّه دارد.

برای اطلاع بیشتر بر اخبار، به جلد چهارم بحار صد جلدی، باب نفی رؤیت مراجعه شود.

[۸] منهج الصادقین

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ»
همان مطالبی که در تبیان و مجمع البیان آمده، مازادی ندارد.

[۹] الکاشف

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ»
در آیه ۵۵ از سوره بقره، درباره رؤیت، مطالب مختصری دارد که نیازی به آنها نیست.

[۱۰] روح المعانی ۷/ ۲۱۲

اشاره

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ...» الآیه.
«أبصار» جمع بصر است، و چنانچه راغب گوید: بر اندام بیننده یعنی چشم، اطلاق می‌شود، و نیز بر نیروی بینائی، و همچنین بر بصیرت و بینش که نیروئی است در قلب ادراک‌کننده، (صفت قلب نه اضافه به آن) و ادراک شيء عبارت از وصول به غایت آن است و احاطه به آن، و بیشتر متکلّمین «بصر» را در آیه حمل بر جارحه می‌کنند که محل نیروی بینائی است.
و نیز گفته‌اند: اشاره است هم به چشم، هم به اوهام و افهام، چنانچه امیر مؤمنان علیّ کرّم اللّه تعالی وجهه فرموده:
«التوحید أن لا تتوهّمه» و همچنین فرموده: «ما أدركته فهو غيره»، و راغب از بعضی نقل می‌کند که: «بصر» را بر بصیرت حمل کرده، و سخن منسوب به ابی بکر را شاهد آورده که: یا من غایة معرفته، القصور عن معرفته؛ که معرفت او تعالی چنین باشد که اشیاء را بشناسیم و بدانیم که (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) که او موجد همه مدرکات (به فتح راء) است.
و معتزله به این آیه استدلال کرده‌اند که او تبارک و تعالی دیده نمی‌شود، و بیان آن چنانچه در «مواقف» آمده چنین است که: ادراک مضاف به ابصار، هر آینه رؤیت است، فرقی میان این دو گفته نیست: أدرکته ببصری و رأیته، مگر در لفظ؛ یا

آنکه هر دو متلازمان‌اند، و نفی یکی با اثبات دیگری صحیح نیست، روا نیست بگوئی: رأیته و ما ادرکته ببصری؛ و نه عکس آن: ادرکته ببصری و ما رأیته.
پس آیه نفی کرده که ابصار او را ببینند، و این لفظ «الابصار» فراگیرنده همه ابصار است، چون لام جنسیه دارد که در مقام مبالغه در جمیع اوقات است، زیرا اگر گوئی: فلان تدرکه الابصار، افاده عموم اوقات نمی‌دهد.
پس ناچار باید مقابل آنکه «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» است افاده عموم اوقات بدهد، پس هیچ چیزی از ابصار در هیچ وقتی از اوقات، چه دنیا چه آخرت، او را نمی‌بینند، و از آن جهت که خداوند آن را در مقام مدح و در سیاق آیات مدح آورده، و از صفات آنچه عدمش مدح است وجودش نقص است که تنزیه خداوند متعال از آن واجب است، پس ظاهر شد که دیدن خداوند،

ممتنع است، و اینکه گفتیم از صفات، برای احتراز از افعال است، زیرا در افعال چه‌بسا وجود و عدم، هر دو مدح باشند، مانند عفو و انتقام که اوّلی از باب تفضل است و دوّمی از باب عدل، و هر دو کمال‌اند، انتهی.

و حاصل گفتارش آن است که مراد به «ادراک» در اینجا، رؤیت مطلق است، نه رؤیت احاطه‌ای، و دیگر آنکه «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» سالبه کلیه دائمه است، و این قوی‌ترین دلیلی است که از ایشان نقل شده، و جواب آن به چند وجه است:

اول: آنکه ادراک به معنی رؤیت مطلق نیست، بلکه به معنی رؤیت با وصف احاطه به همه جوانب مرئی است، همچنان‌که ابن عباس در یکی از دو تفسیرش که منسوب به او است گفته: در درّ المنثور و از قول ابن جریر از ابن عباس که گفته: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» یعنی لا یحیط بصر احد باللّه تعالی (و بیشتر امامان لغت و جز

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۹۳

ایشان چنین گفته‌اند).

و رؤیت به کیفیت احاطه، أخصّ است مطلقا از رؤیت مطلقه و از نفی أخصّ، نفی أعمّ، لازم نمی‌آید؛ در این صورت صحیح است که بگوئیم: رأیته و ما أدرکه بصری؛ یعنی او را دیدم امّا این دیدن، احاطه به همه جوانب او نداشت، و هرچند عکس آن صحیح نباشد اگر گوئیم: أدرکته ببصری و ما رأیته.

دوم: آنکه «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» همچنان که احتمال می‌رود که: اولا در آن دخول نفی ملاحظه شده؛ و ثانیا، ورود لام، و بنابراین سالبه کلیه می‌باشد، به طرز قوله تعالی: «وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبادِ» و افاده عموم سلب می‌دهد، امّا احتمال دیگر هم در آن می‌رود که اول عموم در آن معتبر باشد و سپس ورود نفی، و بنابراین سالبه جزئیه باشد مانند: ما قام العبید کلهم، و لم آخذ الدراهم کلها.

و بنابراین برای سلب عموم باشد، و هرچه در آن احتمال سلب عموم برود نمی‌تواند نص در عموم سلب باشد، و هرچند عموم سلب در اینگونه موارد بیشتر است، و هرچیز چنین بود، نمی‌تواند برای امتناع رؤیت بطور مطلق حجت باشد، و اینهمه در صورتی است که الف و لام در «الْأَبْصارِ» برای استغراق باشد، امّا اگر برای جنس باشد، جمله «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» سالبه مهمله است که در حکم جزئیه است، و معنی آن چنین است که: لا تدرکه بعض الابصار.

سوم: آنکه اگر تسلیم شویم که «ادراک» به معنی رؤیت مطلق است، و الف و لام «الابصار» برای استغراق است، و کلام برای عموم سلب است، امّا تسلیم نمی‌شویم که این عموم شامل همه اوقات است و دائمی است، زیرا جائز است که نفی رؤیت در دنیا باشد، و مؤید آن روایت حکیم ترمذی در نوادر الاصول، و ابو نعیم

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۹۴

در حلیه است، از ابن عباس قال: تلا رسول اللّه صلی اللّه علیه و سلّم هذه الآیهٔ:

«رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (سورهٔ الاعراف/ ۱۴۳) فقال (ص): قال اللّه تعالی:

یا موسی انّه لا یرانی حیّ الّا مات، و لا یابس الّا تدهده، و لا رطب الّا تفرّق، و إنّما یرانی اهل الجنّهٔ الذین لا تموت اعینهم، و لا تبلی اجسادهم.

و اینکه معتزله گفته‌اند که: افاده دوام می‌دهد، زیرا اگر گویند: فلان تدرکه الابصار، افاده عموم اوقات نمی‌دهد، پس ناچار مقابل آن افاده عموم می‌دهد؛ جواب گوئیم که: این سخن تمام نیست، مگر آنکه این تقابل شأن خداوند متعال که گویند: تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ و لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ، تقابل تناقض باشد، و هیچ موجبی برای آن نیست، نه عقلی نه لغوی و نه شرعی، امّا عقلی، زیرا هرگاه قضیه موجبه مطلقه‌ای یافتیم، هم جائز است مقابل آن سالبه مطلقه باشد، هم جائز است مقابل آن سالبه دائمه باشد،

امّا تعیین دائمه صادق نخواهد بود، مگر آنکه موجبه مطلقه کاذب باشد قطعا، امّا کذب موجبه مطلقه در اینجا یعنی تدرکه الابصار اول بحث و عین متنازع فیه است.

پس جائز نیست که لا تدرکه الابصار را به جای مطلقه بودن متعینا دائمه بدانیم، تا بر کذب موجبه تدرکه الابصار (که مراد از آن رؤیت مؤمنین در بهشت) باشد صحیح باشد، زیرا مصادره بر مطلوب است که مستلزم دور است، امّا از حیث لغت که مورد تقابل، متناقض نمی‌باشد. گوئیم: جمله خواه ثبوتیه باشد و خواه سلبیه، به حسب مقام، گاهی در اطلاق، استعمال می‌شود و گاهی در دوام؛ و در لغت واجب نیست که هرگاه جمله مثبتی در مقامی بطور اطلاق استعمال شود، لازم باشد که جمله مقابل آن مستعمل در معنی دوام باشد، بلکه به اختلاف مقام و قصد استعمال

کننده مختلف می‌شود، و این مطلب جدا ظاهر و آشکار است.

امّا از حیث شرع، گوئیم که: مطلقه مذکور یعنی تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ عین متنازع فیه میان ما و معتزله است، ما می‌گوئیم: این موجبه مطلقه شرعا صادق است، و با عقل و نقل بر آن احتجاج می‌کنیم، از کتاب و سنّت؛ وقتی چنین باشد، لازم می‌آید که لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ مطلقه باشد نه دائمه، تا تناقضی در این تقابل نباشد.

پس آن یا مطلقه عامّه خواهد بود، یا وقتیّه مطلقه، و هر دو تقدیر تناقضی نیست زیرا وحدت زمانی منتفی است، پس جمله: اللّه تعالی تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ، ای ابصار المؤمنین یوم القیامهٔ، یا در وقت تجلی به نوری که نور او است، و لا یذهب بالابصار است و صادق است، همچنین جمله: اللّه تعالی لاـ تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ، یعنی در دنیا یا در وقت تجلی به نوری که نور او است، و یذهب بالابصار است و صادق است.

و حدیث تفسیر دوم ابن عباس اشاره به همین تقیید دارد که گفت: رأی محمّد ربّه، فقال له عکرمهٔ: ألیس اللّه تعالی یقول: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ» فقال: لا امّ لک، ذاک نوره الذی هو نوره، اذا تجلّی بنوره لا یدرکه شیء؛ و با اثبات دو نور می‌توان میان او و جواب پیغمبر اکرم (ص) به ابی ذر جمع نمود، آنجا که ابو ذر پرسید: هل رأیت ربّک؟ فقال فی أحد جوابیه: نور انّی أراه؛ و در جواب دیگر فرمود: رأیت نورا. گفته می‌شود: نوری که در استفهام انکاری (انّی أراه) آن را نفی فرموده، نوری است که یذهب بالأبصار است، و هیچ چشمی تاب مقاومت آن را ندارد، و نوری که اثبات فرموده نوری است که لا یذهب بالابصار است.

همچنین ممکن است حمل قول عائشه که گفت: من زعم أنّ محمدا صلی اللّه علیه و سلّم رأی ربّه فقد اعظم علی اللّه الفریهٔ؛ و استشهادا به این آیه به اینکه بگوئیم

مقصودش: من زعم أنّ محمدا صلی اللّه علیه و سلّم رأی ربّه سبحانه فی نوره الذی هو نوره الذی یذهب بالابصار فقد اعظم علی اللّه الفریهٔ، بوده؛ و استشهادش به آیه بنابر تفسیر دوم ابن عباس باشد، در این صورت برای معتزله مطلب تمام نمی‌شود که لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ دائمه باشد، مگر آنکه موجبه مطلقه یعنی تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ شرعا کاذب باشد، و این عین متنازع فیه است.

در این صورت هیچ دلیلی بر دائمه بودن لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ برای ایشان باقی نمی‌ماند.

بعضی گفته‌اند: مراد از نفی رؤیت، وقت عدم اذن خداوند برای ابصار در ادراک است، و دلیل بر صحت اراده این قید آن است که اراده ابصار فعلی از افعال بندگان و کسبی از کسب ایشان است، و با چندین دلیل ثابت شده که بندگان بر چیزی از مقدورات توانائی ندارند مگر به اذن خداوند و مشیّت او و تمکین او، پس ابصار درکش نمی‌کنند جز به اذنش، و همین است

مطلوب، و مؤیّد این گفتار آن است که جمله: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» پس از جمله: «وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» آمده، و وجه تأیید آن است که خداوند خبر داده.

او بر هر چیزی وکیل است، یعنی متولّی امور است، و معلوم است که «ابصار» از جمله اشیاء است، و «ادراک» از امور «ابصار» است، پس خداوند متولّی آن و متصرّف در آن است بنابر مشیّت خودش، پس افاضه ادراک بر آن می‌کند و اذن می‌دهد هر وقت بخواهد، و هرطور بخواهد. و پوشیده نیست که این غایت مدح و ثنا است به عزت و قهر و غلبه، زیرا آنکه بر هر چیزی وکیل است، اگر ابصار او را ادراک نکند مگر به اذن خودش، و باوجوداین خودش ابصار را ادراک

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۹۷

کند و هیچ‌چیز بر او پنهان نباشد، این غایت عزّت و غلبه و قهر بر امر است.

بعضی از محققان گفته‌اند: ایه در سیاق تمدّح نیست، بلکه برای تخویف است به اینکه خداوند متعال رقیب است، از آنجا که دیده نمی‌شود پس بترسید.

چهارم: از وجوه آن است که: مراد از «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» وجه معتاد در رؤیت محسوسات باشد که مشروط به شروط نه‌گانه است، چنانچه آخر آیه «اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» ناظر به آن است، و معلوم است که نفی خاص مستلزم نفی عام نیست، پس بنابراین نفی رؤیت مطلقا از آیه، لازم نمی‌آید.

پنجم: اگر تسلیم گفته خصم شویم، می‌گوئیم: در آیه دلالت هست که ابصار درکش نمی‌کنند، و ما هم چنین می‌گوئیم، امّا ادّعا می‌کنیم که صاحبان ابصار درکش می‌کنند و اگر اعتراض کنند، همچنان‌که ابصار درکش نمی‌کنند غیر ابصار هم درکش نمی‌کنند، و تخصیص مفید فائده نیست، جواب گوئیم: وقتی انتفاء فائده لازم می‌آید که نفی حکم منطوق منحصر بر مسکوت عنه باشد، و آن مسلّم نیست، چه‌بسا جواب سائلی باشد که از مورد مخصوص سؤال کرده باشد، یا غیر آن.

ششم: آنکه ما تسلیم شدیم به آنکه مراد از «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» ای لا یدرکه المبصرون بابصارهم، باشد.

امّا افاده مطلوب نمی‌دهد، زیرا ممکن است خداوند حس ششمی برای ادراک که مغایر این حواس باشد عطا کند، همچنان‌که از ضرار بن عمرو کوفی نقل می‌کنند که گفته: انّ اللّه تعالی لا یری بالعین و انّما یری بحاسهٔ سادسهٔ یخلقها سبحانه له یوم القیامهٔ؛ و به این آیه استدلال کرده و گفته: دلالت دارد بر تخصیص نفی ادراک به بصر، و تخصیص حکم به چیزی دلالت می‌کند به آنکه حال غیر آن به خلاف آن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۹۸

است، پس واجب می‌آید که ادراک خداوند به غیر بصر فی الجمله جائز باشد، و وقتی ثابت شد که سایر حواس موجوده در حال صلاحیت آن ندارند، ثابت می‌شود که خداوند در قیامت حس ششمی خلق می‌کند که با آن رؤیت و ادراک او تعالی حاصل شود، انتهی.

و بعضی از مردم به آیه استدلال می‌کنند که اطلاع بر کنه ذات خداوند متعال ممتنع است، بنابر آنکه «ابصار» جمع بصر به معنی «بصیرت» است، و آن را مقرر می‌دارند، همچنان‌که معتزله استدلالشان را بر امتناع رؤیت، مقرّر می‌دارند، و بطلان آن در خودش معلوم است، البته احتمال حمل بصر بر بصیرت به جای خود، استدلال معتزله را سست می‌کند، چنانچه پوشیده نیست، و بعدا مطالب مفصّلتری گفته خواهد شد.

قوله تعالی: «وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» یعنی بر وجه احاطه، آنها را می‌بیند، یا بر ابصار، محیط است به علم، یا محیط است به علم و دیدن؛ آمدی نقل کرده که معتزله بصره، ادراک را به معنی رؤیت گرفته‌اند، و بغدادیان به معنی علم نه رؤیت، و مراد به

«ابصار» در اینجا به نظر بعض محققین: نوری است که با آن مبصرات (به فتح صاد) درک می‌شوند، زیرا هیچ ادراک‌کننده به خلاف جرم چشم ادراک نمی‌کند، زیرا چشم می‌بیند، و شاید سرّ اظهار «الابصار» دوم به جای اضمار (که گفته شود: و هو یدرکه) همین است، و جائز است که گفته شود: هیچ چشمی خودش را نمی‌بیند.
قوله تعالی: «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» خداوند درک می‌کند آنچه را ابصار درک نمی‌کنند، جمله در سیاق تعلیل است، برای قوله سبحانه «وَ هُوَ يُدْرِكُ
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۵۹۹
الْأَبْصارَ» بعضی جائز دانسته‌اند که از باب لف باشد.
زیرا «لطیف» مناسب است با غیر مدرک (به فتح) بودن خداوند، و «خبیر» مناسب آن است با مدرک (به کسر) بودن او تعالی، و «لطیف» استعاره است برای مقابل کثیف و آن چیزی است که از غایت خفاء، به حس ادراک نمی‌شود، امّا ظاهر کلام بهائی به نقل شهاب است که در اینجا استعاره نیست.
از آنجا که در شرح اسماء گفته: لطیف کسی است که با بندگانش به لطف معامله می‌کند، و الطاف او ظاهرا و باطنا در دنیا و آخرت بی‌پایان است، قوله تعالی:
«وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوها»، و گفته شده که «لطیف» دانا به غوامض و دقائق معانی و حقائق است، و به همین جهت به آنکه در فنّ خود حاذق است «لطیف» می‌گویند؛ و ممکن است از لطافت مقابل کثافت باشد، و هرچند در ظاهر از اوصاف جسم است، امّا لطافت مطلق هرگز در جسم یافته نمی‌شود، زیرا جسمیّت مستلزم کثافت است، و لطافت برای جسم، امری اضافی است؛ پس لطافت مطلق، دور نیست که نور مطلقی باشد که فراتر از بینش بینشها است، به آن توصیف شود؛ نور مطلقی که بالاتر از ادراک بصیرت است، چه رسد به بصر، و والاتر از دریافت اسرار است، چه رسد به افکار، و عزیزتر از مشابهت صور و امثال، و منزّه‌تر از حلول ألوان و أشكال است زیرا کمال لطافت نیست مگر برای کسی که شأنش چنین است، و اگر جز او را به آن وصف کنند بر سبیل اطلاق روا نیست، بلکه قیاسی است نسبت به مراتب ما دون او در لطافت که متّصف به کثافت است.
امّا مرجح آن است که اطلاق «لطیف» به معنی مقابل کثیف آنگونه که در
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۰۰
ذهن جا می‌گیرد، بر خداوند متعال حقیقت نیست بلکه مجاز است، چنانچه مخفی نیست؛ انتهی.

توضیح:

به کسانی که از استدلالات مفصل آلوسی در جواز رؤیت مرعوب شده‌اند توصیه می‌کنیم به جلد چهارم بحار الانوار صد جلدی، باب نفی رؤیت، مراجعه کنند تا از علوم عترت و بیانات مرحوم مجلسی دوّم، رعب ایشان بریزد و در برابر سطوع علوم لدنی عترت و استنباط علمای امامیّه سر تعظیم فرود آورند و گمشده خود را دریابند. و السلام علی من اتّبع الهدی.

[۱۱] تفسیر المنار

قوله تعالی: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» «بصر» به معنی چشم است و مذکّر است، أبصرت الشیء، یعنی دیدم آن را؛ و گفته‌اند «بصر» به

معنی حاسه رؤیت است، جمع آن: ابصار است، راغب گوید:
«بصـر» انـدام بیننـده است، و قوله تعالی: «كَلَمْحِ الْبَصَرِ» و «وَ إِذْ زاغَتِ الْأَبْصارُ» از آن است، و نیز به معنی نیروئی که در چشم است، و ادراک: لحوق و وصول به چیز است، گوینـد: تبعه، یـا اتبعه حتّی ادرکه؛ و اتبع فرعون بجنوده بنی اسـرائیل «فَلَمَّا تَراءَا الْجَمْعانِ قالَ أَصْحابُ مُوسى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ» و از آن

است «حَتَّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ» همه اینها به معنی لحوق است.
پس از دنباله‌روی حسـی یا معنوی و «درک» به فتـح منتهای ژرفای دریا است و أدرک الصبیّ: أی بلغ غایة الصبا و ذلک حین البلوغ، و برای چیزی که دور است یا ریز است گویند: لا یبلغه الطرف.
پس در «ادراک» دو معنی هست، لحوق و رسیدن بـه کنـه چیزی، و بـه همیـن جهت در آیه آن را به رؤیت احـاطه‌ای تفسیر کرده‌انـد، به معنی «یعلم مـا بین أیـدیهم و مـا خلفهم و لا یحیطـون به علمـا» و نفی احـاطه علم، مستلزم نفی مطلق علم نیست، همچنین نفی ادراک بصر، مستلزم نفی مطلق رؤیت نیست، و اینکه گفتیم قوی‌ترین گفتارهای اهل سنت است، برای جمع میان آیه و احـادیث صـحیحه نـاطقه به رؤیت مؤمنین در آخرت مر خداونـد را، و بنـابر تسـلیم که «ادراک» در اینجـا به معنی مطلق رؤیت است، گوئیم: نفی رؤیت خـاص است به حیـاهٔ این جهـانی که معهود مخـاطبین است، و در آن رؤیتی جز برای اجسام و متعلقات آنها از اشکال و ألوان ندارند.
و به همین جهت مقابله و عدم حائل را در رؤیت اشتراط می‌کند، و گوئیم:
عائشه رؤیت در دنیا را حتّی از پیغمبر نفی کرده، نه رؤیت در آخرت را، با آنکه دید پیغمبر در دنیا با دیگران فرق داشـته، و او پشت سـر را می‌دیـد همچنـان‌که پیش رو را می‌دیـد، و مسـئله رؤیت را در تفسـیر قـوله تعـالی: «لَنْ تَرانِی» در سـوره اعراف به تفصیل خواهیم گفت.
در اینجا مسـلک صوفیان در نفی ادراک و اثبات رؤیت جالب است که در تجلّی خداوند برای بنده‌اش، خداوند چشم بینای او است، چنانچه در حدیث صحیح بخاری آمده:

«و لا یزال عبـدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی احبّه، فاذا احببته کنت سـمعه الـذی یسـمع به و بصـره الـذی یبصـر به» و خلاصه این مسلک چنان است که خداوند است که نفس خود را به تجلی خودش در چشم بنده‌اش می‌بیند.
پس خدا نمی‌بیند مگر خدا را، و این موافق قول ایشان است که لا یعرف اللّه الّا اللّه.
امّا قوله تعالی: «هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ» معنی آن چنان است که خداونـد چشـمان بینا یا نیروی بینائی چشـمان را می‌بیند، به رؤیت ادراک و احاطه که هیـچ‌چیز از حقیقت و عمل آنها بر او پوشیده نمی‌مانـد، بشـر در تشـریح چشم ترکیبات آن را از طبقات و رطوبات و وظائف هر یک دانسته، و بسیاری از قوانین نور را، امّا حقیقت دیدن و کنه نیروی دید برای او دانسته نیست.
در «لسان العرب» از ابی اسـحاق نقل می‌کنـد که گویـد: «بـدان که خداونـد، ابصار و دیـده‌ها را ادراک می‌کنـد، و در این آیه اعلامی است به آنکه خلق، ادراک ابصار نمی‌تواند کرد، یعنی حقیقت بصـر و آنچه را که انسان با آن به وسـیله چشم می‌بیند، و نه به عضو دیگر، نمی‌شـناسد، امّا آنچه در باب رؤیت صحیحا از پیغمبر اکرم رسیده قابل انکار نیست، و در این آیه دلیلی بر دفع آن نمی‌باشد، زیرا معنی آیه ادراک شیئی و درک حقیقت آن است، و این است مذهب اهل سنت و علمای حدیث.
قـوله تعـالی: «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» یعنی او لطیف است به ذاتش که بـاطن است در غیب وجودش، به آنگونه که دیـدگان از

ادراک حقیقت او ناتوانند، با آنکه او تبارک و تعالی ظاهر است با آیات خود که عقلها از راه برهان آنها را می‌شناسد،
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۰۳
و ظاهر است در مظاهر و مجالی ربوبیت برای اهل عرفان به تجلیاتی که در آخرت تکمیل یافته و علم را به رؤیت عیان رسانده است، و او تبارک و تعالی در هر یک از بطون و ظهور، منزّه از مشابهت خلق است، بلندمرتبه و مالک الملک و حق است، و خبیر به دقائق اشیاء و لطائف آنها است، آنسان که لطیف‌ترین ارواح و نیروها، و دقیق‌ترین جواهر و اعراض، از ادراک او پوشیده نیست.
و در آیه لف و نشر مرتب هست، لطیف از اجرام ضد کثیف و غلیظ است، و لطیف بر دقیق و رقیق آنها اطلاق می‌شود.
لطیف از طباع جافی است، در لسان گوید: لطیف از اجرام و کلام آن است که جفا در آن نباشد، جاریهٔ لطیفهٔ الخصر آن است که تهیگاهش لاغر باشد، لطیف از کلام آن است که معنایش غامض و پوشیده باشد؛ لطف در عمل، رفق در آن است، رفق در معامله آسان و سبک بودن آن است، هم لازم می‌آید هم متعدّی، لطف بر وزن حسن یعنی کوچک و نازک شد، لطف به و لطف له بر وزن نصر، متعدی آمده.
ابن اثیر در تفسیر لطیف گفته: «لطیف» از نامهای خداوند است، او است که رفق در فعل و رفق در علم به مصالح دقیق و رساندن آنها به خلق برایش فراهم است.
ابن اثیر «لطیف» را از اسماء افعال قرار داده، و به معنی علم از صفات معانی، امّا در اول اظهر و اکثر است.
متکلّمین اباء دارند که لطیف را از صفات ذات، مانند رحیم و علیم قرار دهند، امّا اصحاب حدیث و صوفیّه، ابا ندارند.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۰۴
عجب آنکه زمخشری با آنکه از معتزله و اصحاب تنزیه است، کلامی دارد مؤید مذهب اصحاب حدیث، که مفسّرین اشاعره مانند رازی و بیضاوی و ابی السعود و آلوسی از او تبعیّت کرده‌اند.
و او گفته: و هو اللطیف، أی یلطف عن أن تدرکه الابصار، الخبیر بکلّ لطیف فهو یدرک الأبصار، لا تلطف عن ادراکه.
و این از باب لف است، این معنی را از زمخشری نقل کرده‌اند، و «لطیف» را استفاده در مقابل کثیف قرار داده‌اند، برای آنچه با حس، ادراک نمی‌شود، و در آن نقش نمی‌بندد.
آلوسی گوید: لطافت به این معنی هرچند از اوصاف جسم است، امّا لطافت مطلق در جسم یافت نمی‌شود، زیرا لازمه جسم کثافت است، و لطافت برای جسم امری اضافی است، اما لطافت مطلق دور نیست که نور مطلقی که فراتر از ادراک بینش است فضلا از دیدگان به آن متصف گردد، نوری که فراتر از فهم اسرار فضلا از افکار است، و والاتر از مشابهات صور و أمثال است، و منزّه از حلول ألوان و أشکال است زیرا کمال لطافت تنها سزاوار او است (جلّ و علا) که شأنش چنان است، وصف غیر خدا را به لطافت بر سبیل اطلاق روا نیست، بلکه به قیاس و مقارنه به مادون است، و آن لطافت نسبی و قیاسی که خود کثافتی است نسبت به مافوق، و صورت برتری از جسمانیت.
آنگاه گوید: مرجح آن است که اطلاق «لطیف» به معنی مقابل کثیف، آنگونه که ذهن دریافت می‌کند، درباره خداوند حقیقت نیست و. و ..
می‌گویم: آنچه را در آن کلام لطیف درباره اثبات لطف برای ذاتی که هیچ
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۰۵
ذاتی به آن شبیه نیست، گفته شد؛ و نیز اشاره به آنکه «لطیف» یعنی علیم به دقائق است، و هر دو از باب حقائق است زیرا در

این صورت «لطیف» به معنی خبیر است؛ و اینکه گفت: لطافت مطلق در جسم یافت نمی‌شود، وجهی در لغت دارد، امّا جسم در عرف علماء معقول از متکلمین و حکماء اعم از جسم در اصل لغت است، جسم در لغت از جسامت به معنی ضخامت است.

و چنانچه در لسان آمده، گروه اندام انسان یا شتر یا دیگر چهارپایان و غیره از انواع ستبر حیوان است، امّا در عرف علماء معقول به معنی قابل قسمت از طول و عرض و عمق است، موجودات مادی هم اعم از آنند، و از دانشهای طبیعی گسترده در این عصر چیزهائی لطیف‌تر از آنچه قرون گذشته می‌دانستند و آنها را به لطف نسیم تشبیه می کردند، دانسته شده است.

زیرا ثابت شده که این نسیم لطیف، مرکب از دو عنصر است که هرکدام از این مجموع مرکب، لطیف‌تر است، و ثابت شده که این هوای محیط به زمین ما، مرز و حدّی دارد که خیلی نزدیک است، و در پهنای وجود، موجود دیگر لطیف‌تر از آن هست، و لطیف‌تر از هر عنصر لطیف بسیط دیگر، و همان است که حامل نور حرارت ستارگان به زمین است، و آن را اثیر نامیده‌اند، و این موجود نفوذکننده در همه کائنات و رابط میان آنها است.

همچنان که علمای طبیعی از حیث نظر و استدلال یقین کرده‌اند، از درک چشمان لطیف‌تر، و از دسترس تصرف شیمی‌دانانی که همه مرکبات را می‌توانند تجزیه و ترکیب کنند، بیرون است.

تا آنجا که بعضی از قائلین به استقلال ارواح بشری و توانائی ایشان بر شکل

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۰۶

گرفتن در اشباح لطیف و کثیف می گویند که از همین ماده اثیر کمک می گیرند، شبح لطیفی که در آن نمایان می‌شوند، از همین اثیر گرفته می‌شود که تا اندازه‌ای تکاثف یافته و قابل دیده شده است، و این شبح می‌تواند در اجرام کثیف نفوذ کند، همچنان که اثیر نور را از شیشه می گزراند، و دیگر امواج را در غیر شیشه نفوذ می‌دهد، و وقتی که روح این پوشاك اثیری را از خود دور کرد، دیدن او ممکن نیست زیرا لطافتش بیشتر است.

و وقتی چنان باشد که هر موجودی در هر رتبه‌ای از وجود، و هر صفتی از صفات، این رتبه‌ها همه و همه وجود و صفات خود را از خداوند داشته باشند، پس ناچار، لطف خداوند متعال دقیق‌تر و خفی‌تر از لطف موجودات است، و هرگاه چنان باشد که لطف بخشی از موجودات، مستلزم جسمیّت لغوی و عرفی نباشد، پس لطف خداوند متعال سزاوارتر و احق به آن است.

همه دانشمندان ما و روحیّون از دانشمندان فرنگی، چه آنان‌که مانند صوفیه می گویند: أرواح مردگان در صورتهای گوناگون از لطافت تجلّی می کند، و بعضی ارواح زندگان نیز می‌توانند در اشباح لطیف دیگری متجلّی شوند، و چه آنان‌که منکر این عقیده‌اند، همه متّفقند که کنه روح، شناخته نشده است، و روح لطیف‌تر و پنهان‌تر از این است، و باوجوداین، عامل و متصرّف است.

علمای مادیّون هم می گویند: ماده‌ای که همه این صور از بسیط و مرکب از آن برآمده، کنهش شناخته نمی‌شود، چشم، آن را نمی‌بیند، حدّ و حیّز ندارد، در منتهای لطف است، أزلی و أبدی است، بنابراین همه دانشمندان از روحیّین و مادیّین متّفقند که لطف ذات شیء مستلزم ترکیب و حیّز و حدّ نیست، پس لطف

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۰۷

ذات پروردگار أولی به تنزیه است از حدّ و مکان ترکیب، امّا بعضی از متکلّمین چنان از تصادف تحاشی کرده و فرار نموده‌اند که کارشان به تعطیل کشیده، و بعض دیگر به تأویل بسیاری از اوصافی که خداوند متعال در قرآن مجید برای خود یاد فرموده است، پرداخته‌اند، و این نیست مگر از باب قیاس غائب بر حاضر.

[۱۲] فی ظلال القرآن

قوله تعالی: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ ...» الآیه.

سید قطب در «فی ظلال القرآن» با بیانی زیرکانه و عالمانه، و با منطقی طنزآمیز، مسئله رؤیت را که مورد قبول اکثر عامه است رد می کند، و می گوید:

کسانی که با سادگی، رؤیت خداوند را طلب می کنند، مانند کسانی‌اند که با سماجت دلیلی مادی بر وجود خداوند می‌خواهند، آنان و اینان نمی‌دانند چه می گویند.

ابصار بشر و حواس ایشان و حتّی ادراک ذهنی ایشان برای دید و درک این جهان و قیام به خلافت در این جهان ساخته شده، تا آثار وجود خداوند را در صفحات وجود این جهان دریابد، امّا توانائی ادراک ذات او سبحانه و تعالی را به ایشان نداده‌اند، زیرا حادث فانی، طاقت دیدن أزلی و أبدی را ندارد، مضافا به آنکه برای انجام وظائف خلافت چنین دیدی هم لازم نیست، اگر انسان سادگی و نادانی مردم پیشین را در طلب رؤیت خداوند بفهمد، چندان شگفت نیست، امّا

سماجت مردم قرن ما قابل فهم نیست، در عصری که سخن از ذرّه و کهربا و بروتون و نوترون، جهان را پر کرده، و هیچکس هرگز ذرّه‌ای یا کهربائی یا پروتونی یا نترونی ندیده است، و ذره‌بین‌های قوی هم از دید آنها عاجزند.

امّا آثار شناخته شده این کائنات برای کسی شکّی در وجود آنها باقی نگذارده است، وقتی سخن از خداوندی (تعالی شأنه) می‌رود که با آثار وجودی، وجود خود را بر عقلها واجب و حاکم ساخته است، «یُجادِلُ فِی اللَّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ لا هُدیً وَ لا کِتابٍ مُنِیرٍ» دلیلی مادی می‌خواهند که چشم آن را ببینند، گوئی همه این کیهان در همه این زندگانی با شگفتی‌هایش، برای دلیل بودن، کفایت نمی کند، امّا خداوند به مکنونات نفوس تقریر می کند که: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ».

[۱۳] تفسیر المیزان

اشاره

قوله تعالی: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ ...» الآیه.

علّامه طباطبائی، بیان جالبی در ذیل آیه دارد که گوید:

قول خداوند متعال: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ» دفع دخلی است برای رفع توهّم مشرکین، از ما قبل آیه قوله تعالی: «وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَکِیلٌ» تا اگر گمان کنند چون به هر چیزی وکیل است، می‌باید امری جسمانی چون دیگر جسمانیات باشد، و أعمال او نیز جسمانی باشند.

خداوند متعال این توهّم جاهلانه را دفع فرموده به قوله تعالی: «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ» زیرا وی تبارک و تعالی از جسمانیات و لوازم آنها برتر و متعالی است، و نیز قوله تعالی: «وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ» دفعی است برای توهّم دیگر مشرکان که به تفکّر مادّی عادت دارند و به حس و محسوس چسبیده‌اند، و توهّم می کنند، حال که خداوند برتر از تعلّق ابصار است، و از حیطه حس و

محسوس بیرون است.

پس هیچگونه اتصال وجودی که مناط شعور و علم است، ندارد؛ و از مخلوقات خود منقطع است، و همچنان‌که شناخته نمی‌شود، خود نمی‌شناسد، و همچنان که دیده نمی‌شود، خود نمی‌بیند، و برای دفع این توهّم جاهلانه، فرمود:

«وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ» آنگاه این دعوی را معلل فرمود به قوله تعالی: «وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ»، «لطیف» رقیق نفوذکننده است، و «خبیر» صاحب بینش کامل، و چون او تعالی به هر چیزی محیط به تمام معنی الاحاطه است، شاهد بر هرچیز است، هیچ‌چیز چه ظاهر و چه باطن اشیاء، از او گم نمی‌شود؛ و با وجود این، دانا و بینا و باخبر است؛ دانا به ظواهر و بواطن اشیاء است، بی‌آنکه از چیزی استمداد کند، یا چیزی چیز دیگر را از او پنهان سازد، و او تعالی بصر مبصر و دیده بیننده را ادراک می‌کند، در حالی که بصر جز مبصر (به صیغه مفعول) را ادراک نمی‌کند.

و خداوند ادراکش را به نفس ابصار نسبت داده، نه به اولی الابصار، زیرا ادراک او از قبیل ادراک محسوس ما نیست که متعلق به ظاهر اشیاء و اعراض آنها باشد مانند بصر که متعلق به رنگها و روشنی‌ها است، نه تنها دوری و نزدیکی، بزرگی و کوچکی، حرکت و سکون را به نحوی از انحاء و وجهی از وجوه درک می‌کند،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۰

بلکه اعراض و موضوعات آنها به ظواهر و بواطن کلّا در حضرت او حاضر و مکشوف است.

پس ابصار به حقائق و متعلّقاتشان، پیش او موجودند، امّا ابصار به او نخواهند رسید، و این دو آیه مبارکه از سطوع بیان و سهولت طریق و ایجاز قول، اعجازی است که حیران‌کننده عقول است که متدبّر را هدایت می‌کند، اسراری دارند که پرده‌ها بر آنها فروهشته است.

توضیح:

برای مزید فائده، آیه قبل مذکور شد، قوله تعالی: «ذلِکُمُ اللَّهُ رَبُّکُمْ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ کُلِّ شَیْ‌ءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ وَکِیلٌ لا تُدْرِکُهُ ...»

الآیه؛ و برای استفاده کامل‌تر، باید آیات بسیار قبل از آن را که همه بیان دلائل توحید است قرائت و تدبّر نموده تا تفسیر آنها را از سیاق آیات بهتر دریافت نمود.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۱

نمونه پنجم

[۱] طبری و جامع البیان

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ» (سورهٔ الاعراف/ ۱۷۹).

ذرأنا: ای خلقنا، قول حسن و سدی و مجاهد است، ابن عباس گفت: خلقنا، لنفاذ علمه فیهم بانّهم یصیرون الیها بکفرهم بربّهم.

امّا قوله: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها» معنیش این است که: برای آنان‌که برای جهنّم آفریده شده‌اند، دلهائی هست که با آنها اندیشه در آیات خداوندی نمی‌کنند، و در ادلّه وحدانیّت او تدبّر نمی‌نمایند، تا توحید خدا و صدق نبوّات را دریابند، پس

خداونـد ایشـان را چنین وصف کرد که چون از حق اعراض کرده‌انـد، با این دلها نمی‌فهمنـد، و همچنین است: «وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها» و همچنین:

«وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۲

چنانچه در جای دیگر فرمود: «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ»، و عرب آن را درباره کسـی که بعضی از جوارح خود را در وجه صالح آن بکار نمی‌برد، چنین می گوید، مسکین‌دار می گوید:

اعمی اذا ما جارتی خرجت‌حتی یواری جارتی الستر

و اصم عمّا کان بینهماسمعی و ما بالسمع من وقر و همچنین دیگری گفته:

و عوراء اللئام صمت عنهاو انّی لو اشاء بها سمیع

و بادرة وزعت النفس عنهاو لو بینت من العصب الضلوع و در کلام عرب از اینها بسیار است.

مجاهد گفت: لا یفقهون بها شیئا من امر الآخرة ثمّ جعلهم شرا من الانعام.

«أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ»: همچون بهائم که نمی‌فهمد چه به او می گویند، و در آنچه می‌بیند صـلاح و فساد را تشـخیص نمی‌دهد، و با دل خود خیر را از شر باز نمی‌شناسد، و آنان از بهائم گمراه‌ترند، زیرا بهائم نه اختیاری دارند و نه تمییزی، و ایشان مسخّرند در حدودی؛ با وجود این، دشمن را از دوست می‌شناسند؛ و به غذای اصلح برای خودشان راه می‌برند.

امّا اینان باوجود أفهام و عقول ممیّزه، مصالح خود را رها کرده و مضار را می‌جویند، پس ایشان گمراه‌ترند.

«وَ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ»: آیات و حجّت‌ها را فراموش کرده و تدبّر و عبرت گیری و استدلال را رها کرده‌اند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۳

[۲] شیخ طوسی و التبیان

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها ...» الآیه.

معنـای «ذَرَأْنـا» خلقنـا است، و لام در «لِجَهَنَّمَ» لام عاقبت است، و معنی چنان است که چون ایشان با بـدکرداری و سوء اختیار خـود بـه جهنّم خواهنـد رفت، جـائز است گفته شـود: خداونـد ایشـان را برای جهنّم آفریـده، و آنچه دالّ است براینکه رفتن به جهنّم پـاداش اعمـال ایشان است، قوله تعـالی: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» است که خبر است از گمراهی‌ای که پایان آن آتش است،ماننـد قوله تعالی: «إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً» یا قوله تعالی: «رَبَّنا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَهُ زِينَةً وَ أَمْوالًا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا رَبَّنا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ» و مانند قوله عزّ و جل:

«فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً» درحـالی‌که ایشان موسـی را از آب گرفتنـد تا نور چشم ایشان باشـد، نه دشـمن ایشان، چنانکه زن فرعون گفت:

«قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ»؛ و مانند قول شاعر:

و للموت تغذو الوالدات سخالهاکما لخراب الدهر تبنی المساکن

اموالنا لذوی المیراث نجمعهاو دورنا لخراب الدهر نبنیها

و ام سماك فلا تجزعی‌فللموت ما تلد الوالده

لدوا للموت و ابنوا للخراب‌فكلّكم يصير الى ذهاب

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۴

و در تفسیر «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» تفصیلات طبری را می‌آورد، و مازاد بر آن برای شاهد، دیگری گفته:

و کلام سمیء قد و قرت‌اذنی عنه و ما بی من صمم

صمّ اذا سمعوا خيرا ذكرت به‌و ان ذكرت بسوء عندهم اذنوا و جائز است که کلام خداوند: «ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ» به معنی «ميّزنا» باشد؛ ذرأت الطعام و الشعير: أی ميّزت ذلك من التبن و المدر؛ و چون خداوند در دنیا، اهل آتش را از اهل بهشت به تسمیه و حکم و شهادت، جدا ساخته، جائز است بگوید: ذرأناهم ای ميّزناهم؛ آنگاه ایشان را به صفاتی که مخالف صفات اهل بهشت است وصف فرمود، تا شناخته شوند که: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها».

و جائز است که «ذَرَأْنا» به معنی (سنذرأ) باشد، کما قال: «وَ نادى أَصْحابُ الْجَنَّةِ أَصْحابَ النَّارِ» به معنی (سینادون)، گوئی فرموده: سنخلقهم خلقا ثانيا للنار باعمالهم الّتی تقدّمت منهم فی الدّنيا، اذ كانوا استحقّوا النّار بتلك الاعمال.

و جائز نیست گویند: خداوند ایشان را برای جهنّم آفریده، و اراده فرموده تا معصیت کنند و به آتش روند؛ زیرا اراده قبیح، قبیح است، و مرید آن ناقص است عند العقلاء، و خداوند از صفت نقص منزّه است، و خودش فرموده: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطاعَ» «وَ لَقَدْ صَرَّفْناهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا» «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» «إِنَّا أَرْسَلْناكَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِيراً» «لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ».

و نظائر آن که بیشمار است، چگونه بعد از اینها گوید: برای آتش خلقشان

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۵

کردیم؟ هرگز در کلام خداوند تناقض راه ندارد!.

در «أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» همان تفصیلات طبری را می‌آورد.

[۳] مجمع البیان طبرسی

قوله تعالى: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها ...» الآيه.

«الذرء» و «الانشاء» و «الاحداث» و «الخلق» نظائر.

اللام، فی «لجهنّم» لام العاقبة، كما فی قوله «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً» و انّما التقطوه ليكون لهم قرّة عين، «قالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَ لَكَ».

آنگاه اشعاری را که «تبیان» شاهد آورده می‌آورد و جز آنها، قول الآخر:

يا امّ و جرة غضّى الوجد و اعترفىفكل والدة للموت ما تلد قال على بن عيسى: هى لام الاضافة، تذكر مرة على معنى العلة، و مرة على معنى شبه العلة.

در تفسیر آیه، پس از ذکر مطالب تبیان، گوید: و المراد بالآية كل من علم اللّه تعالى انّه لا يؤمن و يصير الى النّار: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها».

باقی تفسیر همان است که در تبیان مذکور است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۶

[۴] کشّاف زمخشری

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ ...» الآیه.

کثیرا من الجن و الانس همان کسانیند که قلب ایشان مطبوع است، و خداوند متعال می‌داند که محروم از لطف‌اند.

و ایشان را چنان ساخته که گوئی ذهن خود را برای شناسائی حق به کار نمی‌برند، و با چشمان خود به نظر اعتبار نمی‌نگرند، و گوش به آیات خداوند که برایشان خوانده می‌شود فرا نمی‌دهند، و در آنها تدبّر نمی‌کنند، گوئی فهم دلها و دید چشمان و شنوائی گوش ندارند، و از آغشتگی ایشان در کفر و اینکه از ایشان جز کارهای اهل نار برنمی‌آید! گوئی ایشان را برای آتش آفرید!.

و این همه دلالت دارد بر آلودگی ایشان به موجبات و به کار بستن عواملی که ایشان را سزاوار آتش نموده است، و از این نمونه است نامه عمر به خالد بن الولید:

به من خبر داده‌اند که مردمان شام برای تو عطری ساخته‌اند که آغشته به خمر است، و من گمان می‌کنم که شما آل مغیره ذرء النّار باشید.

و همچنین برای هرکسی که در امری خاص فرو رفته باشد می‌گویند: فلان ساخته نشده مگر برای آن کار.

و مراد از آیه، وصف الحال یهودان است، از گناه عظیمی که در تکذیب پیغمبر (ص) مرتکب شدند، با آنکه می‌دانستند او پیغمبر موعود است، و آنان هم از

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۷

گروهی بودند که هرگز ایمان نمی‌آورند، گوئی برای آتش آفریده شده‌اند.

مطالب دیگرش مانند سایر تفاسیر است.

[۵] جامع الاحکام قرطبی

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا ...» الآیه.

مطلب مهم تازه‌ای ندارد.

[۶] بحر المحیط ابو حیّان

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا ...» الآیه.

اخباری است از خداوند که برای دوزخ بسیاری از جن و انس را آفریده است، و مناسبت آیه به ما قبل آن است که چون خداوند یاد کرد که خودش هادی و خودش مضلّ است، به دنبال آن از آنان که برای خسران و آتش خلق شده‌اند یاد فرمود، و أوصاف ایشان برشمرد.

«لِجَهَنَّمَ» یعنی برای عذاب جهنّم، و لام برای صیرورت است، در نظر آنان که چنین معنی می‌کنند.

امّا ابن عطیه آن را رد کرده، و گفته: و لام عاقبت در جائی متصوّر است که

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۱۸

به فعل فاعل قصد نشده باشد آن پایانی که امر به آن می‌رسد، امّا در اینجا سکنای ایشان در جهنّم که پایان امر است، مقصود است.

و آنان‌که گفته‌اند: لام صیرورت و عاقبت است، از آن است که خداوند متعال فرموده: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، و اگر گوئیم: لام، لام علّت است، با قوله تعالی «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» منافات دارد، و دلیل بر اثبات صیروره بودن، قول شاعر است:

ألا كلّ مولود فللموت يولدو لست أرى حيّا لحيّ يخلد و قول دیگری:

فللموت تغذو الوالدات سخالهاكما لخراب الدهر تبنى المساكن و ادّعای قلب در آیه به این نحو: «و لقد ذرأنا جهنّم لكثير من الجنّ و الانس» صحیح نیست، زیرا بنابر صحیح بودن، در شعر جائز است، و لفظ کثیر افاده اکثر نمی‌دهد، و هرچند در حدیث آمده: (انّ بعث النّار اکثر) که خداوند به آدم فرمود: «اخرج بعث النّار من ذريّتك، فأخرج من كل الف تسعة و تسعين و تسعمائة».

و این آفریده‌شدگان برای دوزخ، همانهائی هستند که خداوند بر قلب ایشان طبع زده، و هرگز ایمان از ایشان برنمی‌آید، ابن جبیر تفسیر کرده که اولاد زنااند، و صحیح نیست.

آنگاه گوید: مراد از «لَهُمْ قُلُوبٌ ...» الخ نفی ادراکات این حواس نیست، بلکه نفی انتفاع از آنها است.

در اینجا «بل» به معنی اضراب از جمله «إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ» نیست، بلکه

اضراب است از خبری به خبر دیگر؛ خبر اول: تشبیه ایشان به انعام است؛ و خبر دوم: مبالغه در ضلالت طریق ایشان است، پس موصوف به مبالغه طریق ایشان است در ضلالت با حذف تمیز، ای «بل هم اضلّ طريقا او سبيلا»، و در این صورت محکوم علیه اول غیر از محکوم علیه دوم است.

[۷] تفسیر منهج الصادقین

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ ...» الآیه.

مولی فتح اللّه در تفسیر آیه، مأخوذاتی از تبیان طوسی و انوار التنزیل می‌آورد، و مازادی بر آنها ندارد.

[۸] تفسیر برهان و نور الثقلین

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ ...» الآیه.

فی روایة ابی الجارود عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله تعالی: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» يقول: «طبع اللّه عليها فلا يعقل، و لهم اعين عليها غطاء من الهدى لا يبصرون بها، و لهم آذان لا يسمعون بها، أي جعل فى آذانهم و قرا فلن يسمعوا الهدى».

«عبد اللّه بن سنان سألت ابا عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فقلت: الملائكة افضل ام بنو آدم؟ فقال: قال امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام: انّ اللّه عز و جل ركّب فى الملائكة عقلا بلا شهوة، و ركّب فى البهائم شهوة بلا عقل، و ركّب فى بنى آدم كلتيهما، فمن غلّب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، و من غلّب شهوته على عقله فهو شرّ من البهائم».

[۹] شیخ محمد عبده و المنار

اشاره

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ ...» الآیه.

«ذَرَأْنا» خلقنا، راغب گفت: «الذرء، اظهار اللّه تعالی ما ابدأ، یقال: ذرء اللّه الخلق، أی أوجد اشخاصهم».

و در «لسان» گوید در «یذرؤکم فیه»: قال ابو اسحاق: ای یکثرکم، و کان الذرء مختص بخلق الذریة.

و چون در استعمالات قرآنی این لفظ، تأمل شود، معلوم می‌گردد که «ذرء» در اصل لغت به معنی پاشیدن اشیاء و تکثیر آنها است، و چون به خداوند اسناد داده شود به معنی خلق و ایجاد است.

مراد از «جن» زنده‌هائی است که عاقل و مکلّف و مخفی و غیر مدرک به حواسند و تقدیم آن بر «انس» شاید از آن جهت باشد که بیشتر اهل جهنّم از ایشان است، زیرا عوامل استحقاق نار در ایشان بیشتر است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۲۱

و «قلوب» جمع قلب است که در زبان عرب اطلاق می‌شود بر پاره گوشت صنوبری‌شکل که در جانب چپ پیکر آدمی است، آنجا که سخن از اندام انسان است، امّا آنجا که سخن از نفس انسان و ادراک و علم و شعور او است، مقصود از آن: صفت نفسیه و لطیفه روحیه او است که محل حکم در انواع مدرکات و شعور وجدانی برای ملائمات و مولمات است، در حقیقت همان عقل و وجدان نفسی، و به اصطلاح اخیر ضمیر است.

از موارد استعمال آن به معنی عقل، قوله تعالی: «أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها أَوْ آذانٌ يَسْمَعُونَ بِها فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَ لكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (سورة الحج/ ۴۶).

و استعمال آن به معنی وجدان نفسی، قوله تعالی: «وَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (سورة الزمر/ ۴۵)، و قوله تعالی:

«سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ»، و در سوره نازعات: «قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ»، در این مورد اشمئزاز و رعب و وجیف، شعوری وجدانی‌اند، نه حکمی عقلی، زیرا گاهی مقتضای عقل و مقتضای وجدان با هم متعارضند، مانند مواردی که وجدان لذّت و ألم و حبّ و بغض، سبب أعمالی مخالف عقل و مصلحت می‌شود. و سبب استعمال قلب بمعنی وجدان حسی و معنوی که همان ضمیر است، همانا احساس انشراح یا انقباض است که در وقت شادی یا ترس و اندوه، دست می‌دهد.

پیغمبر اکرم به «وابصه» در آن وقتی که از او پرسید: گناه و خوبی را چگونه بشناسم؟

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۲۲

فرمود: «استفت قلبک، البرّ ما اطمأنّت الیه النفس، و اطمأنّ الیه القلب، و الاثم ما حاک فی النفس و تردد فی الصدر، و ان أفتاک النّاس و أفتوک». رواه احمد و الدارمی و مسلم.

پس از آن، در استعمال آن، توسعه راه یافت، و آن را به معنی ادراک عقلی مؤثر در نفس، (نه مطلق تصور و تصدیق) به کار بردند، و منافاتی ندارد که مرکز هر دو، دماغ باشد، مضافا به آنکه واجب نیست که استعمالات لغوی با حقائق علمی هماهنگ باشد.

و «فقه» را به دانستن شیء و فهم آن تفسیر کرده‌اند، و همچنین به فطنت و زیرکی.

راغب گفت: «فقه» توصل است به علم شاهدی برای رسیدن به علم غائبی.

سیوطی گفت: اخص از علم است.

ابن اثیر گفت: مانند «فقأ» مهموز است، و به معنی باز کردن و شقّ است، و همزه با هاء قریب المخرج است.

ترمذی برای تأیید آن گفت: فقه به شیء، معرفت باطن آن است، و وصول به اعماق آن، و کسی که از امور، جز ظاهر آن را

نمی‌داند، فقیه نیست.
اصحاب معاجم گویند: اسم فقه بر علم فروع شریعت غالب شده است، و آن اصطلاح حادثی است که واردات کتاب و سنّت را با آن نمی‌توان تفسیر کرد، و آن هم بطور مطلق نیست.
غزالی گفته: «فقه» دانستن فروع غریبه فتاوی است از روی دقائق علل آنها، امّا در عصر اول، فقه اطلاق می‌شد بر علم طریق آخرت، و دانستن دقائق

آفات نفوس، و تباه‌سازندگان اعمال و احاطه به حقارت دنیا و نعیم آخرت، و استیلاء خوف از خداوند بر قلب، و دلیل آن قوله تعالی: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ».
و آنچه انذار و ترساندن با آن صدق می‌کند، نه دانستن طلاق و عتاق و لعان و اجاره که انذار و تخویفی با آنها حاصل نمی‌شود.
و قوله تعالی: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» مراد: فهم معانی ایمان است، نه فتواها. از ابی حنیفه نقل شده که در تفسیر آن گفت: شناختن نفس است که برای آن، چه سودمند است و چه زیانبخش.
و من می‌گویم که از ماده «فقه» بیست مورد در قرآن یاد شده که نوزده مورد آن دلالت دارد بر اینکه مراد نوعی خاص از دقت فهم است و تعمّق در آن، بطوری که انتفاع بر آن مترتب باشد، مثلا در قوله تعالی: «ما نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ» که کفار و منافقین قوم نوح گفتند، چون کنه مراد را از آنچه فقهش از ایشان نفی شده، نمی‌دانستند، زیرا فقط یک فهم ساده و سطحی از گفتار نوح داشتند، هرچند به لغت ایشان سخن می‌گفت؛ امّا اعماق سخن را که پند و اندرز مشفقانه بود، هدفهای عالی و سودبخش را از آن نمی‌فهمیدند، و تقالید ایشان مانع بود که برای فهم، اندیشه کنند و عبرت گیرند.
امّا مورد بیستم قوله تعالی حکایةً عن نبیّه موسی: «وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي» است که به ظاهر، فهم سطحی لغات است، منافاتی با مذکورات ندارد، زیرا فصاحت لسان رهبر و داعی، در تدبّر و فهم عمقی سخنان او مؤثّر است.
چون این مقدّمه را دانستیم، پس قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ ...»

الآیه، معنایش چنین است:
هرآینه ما آفریدیم و پراکنده ساختیم در جهان، بسیاری از جن و انس را برای سکونت در جهنّم، همچنان که برای بهشت چنین کردیم؛ و آن مقتضای استعداد دو گروه است، «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ» «فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ».
امّا چرا اینان آمادگان برای دوزخ‌اند، نه بهشت، و صفات سزاوار کردن آنها چیست؟.
جواب از آن است که: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها ...» الخ، یعنی به دلهای خود آنچه را که صلاح و تزکیه به ایشان می‌بخشد، از توحید خداوند که زداینده خرافات و اوهام و پستی و زبونی است، درک نمی‌کنند، زیرا هرکس با ایمان و معرفت و یگانگی خداوند می‌شناسد، همّتش عالی و نفس او در اثر معرفت به پروردگار جهان و تدبیرکننده آن، والا می‌شود، خود را با حاجت خواستن از دیگری، خوار نمی‌کند، از خدا می‌ترسد، به خدا امیدوار است، بر او توکّل دارد، هرچه می‌خواهد، از او می‌خواهد.
اگر خواسته او از آنها است که خداوند خلق را بر تحصیل آن به اسباب و تمکین قادر ساخته، آن را با وسائل که سنن الهیّه هستند، سلب می‌کند، و این همه اسباب و علل موصله الی المطلوب را از خداوند می‌داند، و اگر از آنها نیست به خدای یگانه

توجه می‌کند، تا اسبابی را که نمی‌داند، خداوند برایش فراهم سازد، یا کسی از خلق را برای برآوردن حاجت او مسخّر سازد، مانند پزشکان برای درمان، و نیرومندان برای برداشتن بارها، و علمای راسخین برای بیان حقیقت و حلّ مشکلات.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۲۵

امّا چنین معتقد عارفی در طلب، هرگز به غیر اسباب معروف و جاری و وسائل معقول و مجرّب، روی نمی‌آورد، هرگز به طلسم و منتر و بخور و کرامت اولیاء، استناد نمی‌کند، و دعا از ایشان نمی‌خواهد.

قوله تعالی: «فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً» و قوله تعالی: «بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ ما تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شاءَ وَ تَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ» و قوله تعالی: «إِنَّما ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ فَلا تَخافُوهُمْ وَ خافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» و قوله تعالی: «فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِي» و قوله تعالی: «وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا» و قوله تعالی: «وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» و استناد به اینها همه از آن است که:

«لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها».

مناط سعادت دنیا: ترک شرور، ترک منکرات، حرص بر کار خیر، دوری از رذائل، زینت گرفتن از فضائل است، و همین‌ها و ایمان به خدا و روز جزاء، استعداد برای سعادت آخرت؛ و به‌دست آوردن اینها جز با تربیت دینی صحیح، میسّر نیست.

و از این جهت است که می‌بینیم عالمترین افراد به صفات نفس و اخلاق بشری و قوانین تربیت صوری و آداب، چه بسا بر أبدان و نفوس خود با اسراف در شهوات، و مال‌پرستی و جاه‌طلبی، و فسق، و لذّت‌جوئی، جنایت می‌کنند از فواحش، زنا و لواط، رشوه و قمار، حسد و کبر، خیانت، بیگانه‌پرستی، پرهیز ندارند؛ از آن جهت که: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها» معنی حیات روحی و لذّات معنوی و سعادت ابدی را درک نمی‌کنند، «يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ».

آنگاه می‌گوید: اثبات قلب و نفی فقه، أدلّ است بر حجّت، تا اگر می‌گفت:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۲۶

لیس لهم قلوب یفقهون بها، زیرا اثبات قلب که مرجع فهم حجج است برای جواز تکلیف واجب است، آنگاه بطور تفصیل، مسلمانان عصر حاضر را که عقل و چشم و گوش خود را برای دریافت رازهای خلقت، در آفاق و انفس به کار نبسته‌اند، سرزنش می‌کند که چرا دیگران بر ایشان پیش‌دستی کرده، و بسیاری از این رازها را گشوده‌اند؟ و می‌گوید: فقه و عدم آن‌که در قرآن آمده، مراد از آن نه تنها فقه معارف مذهبی است، بلکه فهم همه دانستنیها برای شناخت جهان است که خود پایه و نردبان معرفة اللّه است، و به تفصیل به انواع آن علوم اشاره می‌کند.

و نیز بر مفسّرین سلف ایراد می‌کند که چرا این حقائق را برای طالبین فهم کتاب اللّه بیان نکرده‌اند، و بعضی از ایشان با وضعی گمراه‌کننده که افاده جبر، و ما لا یلیق به ذات اللّه تعالی، و عزل علل و اسباب از تأثیر می‌دهد بر گمراهی جاهلان افزوده‌اند.

توضیح: قصد ما از ذکر بخشی از این مطوّلات، برای آن بود که خوانندگان به سبک مفسّر آشنا شوند،

و در ضمن بدانند در جائی که فهم کامل مراد اللّه از آیات قرآنی تا سرحد عدم ابهام، مترتّب بر دانستن تفصیلاتی از علوم اخلاق و کلام و فلسفه اجتماعی و غیره باشد، باید مفسّر آن را یاد کند، زیرا فائده تفسیر و نیز تعریف آن همین است و بس! فهم مراد اللّه از کلامش به قدر طاقت و امکانات فهم بشری، و مادام‌که به‌دست نیاید، تفسیر بر آن صادق نیست.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۲۷

[۱۰] فی ظلال القرآن سید قطب

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ ...» الآیه.

این انبوه جن و انس که مخلوق برای دوزخ و آماده برای آنند، چرا چنینند؟

در اینجا دو اعتبار هست:

اعتبار اوّل: آنکه در علم ازلی خداوند، مکشوف است که این مخلوقات، پایان کارشان به جهنّم کشیده می‌شود، و این‌چنین بودن مصیر، نیازی به اعمال مستحق‌کننده برای جهنّم ندارد، که آن اعمال در عالم واقع، فعلیّت یابد، علم خداوند شامل است و محیط است، و متوقّف بر زمان و حرکت در عالم حادث بندگان نیست.

اعتبار دوّم: آنکه این علم ازلی که متعلّق به زمان و حرکت در عالم حادث بندگان نیست، مجبورکننده بندگان به ضلال، مستحق‌کننده برای جهنّم نمی‌باشد، همچنان که نصّ آیه است:

«لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها».

ایشان قلوبی را که برای فقه دلائل ایمان و هدایت که در متن عالم وجود و رسالت پیغمبران موجود است، باز نمی‌کنند، درحالی‌که دلهای مفتوحه و بصیرتهای مکشوفه آنها را درک می‌کند، و ایشان چشمان را باز نمی‌کنند تا آیات

وجود را ببینند، و گوشها را باز نمی‌کنند تا آیات تلاوت شده خداوند را بشنوند، این کارخانه‌های موهوبه را تعطیل می‌کنند، آنها را به کار نمی‌اندازند؛ اینان غافلانه زندگی کرده، هرگز تدبیر نمی‌کنند:

«أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِکَ هُمُ الْغافِلُونَ».

آنچنان کسانی که از آیات خداوندی از پیرامون خود در جهان غافلند، آنچنان کسانی که از این همه پدیده‌ها و دگرگونیها غافلند، و دست خداوند را در گرداندن حوادث نمی‌بینند، «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ».

چهارپایان استعدادی فطری خاص خود دارند که ایشان را راهنمائی می‌کند، امّا جن و انس با دلهای دریافت‌کننده و چشمان بینا و گوشهای خبرچین، دلها و چشمها و گوشها را باز نمی‌کنند، وقتی که غافل می‌گذرند، نه دلهاشان معانی و غایات را گلچین می‌کند، نه چشمانشان مشاهده و دلالات را، و نه گوشهایشان وحی‌ها را، زیرا ایشان گمراه‌تر از چهارپایانند که به استعدادات فطری خودشان واگذار شده‌اند.

آنگاه ایشان از ذخیره‌های دوزخ‌اند که قدر خداوند در ایشان جاری است بر وفق مشیّت او، در وقتی که ایشان را به استعدادات مخصوص آفریده، و قانون جزای ایشان را چنین قرار داده، پس ایشان همانند که در علم قدیم خداوند بودند، هیزم دوزخ‌اند از آنگاهی که بودند، انتهی کلام السیّد.

کأنّما و الماء من حولناقوم جلوس حولهم ماء

[۱۱] شیخ محمد جواد مغنیه و الکاشف

اشاره

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ ...» الآیه.

خداوند سبحانه، هرگز کسی را به قصد تعذیب او نیافریده و نمی‌آفریند؛ و آیا خداوند را تعذیب آنان‌که: «لا یَسْتَطِیعُونَ حِیلَةً وَ

لا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» خوش می‌آید؟!.

خداونـد آدمی را برای علم نافع و عمل صالـح آفریـده است، و همه اسـباب فراهم‌ساز را به او بخشوده، و خرد تمیزدهنـده میان گمراهی و راه‌شناسـی، به او عطا فرموده، و پیغمبرانی برای بیـدار ساختن و هشـیار دادن او فرسـتاده، و به او اختیار راه و انتخاب طریق داده، زیرا حرّیّت در حقیقت، قوام انسانیّت است، و اگر از او بگیرد، فرقی با جماد نخواهد داشت، اگر به راه مرضات اللّه رود مئال او بهشت، و اگر گمراه شود مئال او دوزخ است، و به همین جهت است که لام لام عاقبت است.

و اگر گوئی: خداونـد فرمایـد: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» و تو گوئی: او را برای علم نافع آفریـده و عمل صالـح، گوئیم: علم نافع و عمل صالـح از افضل طاعات است، و در روایت آمـده: «عالم واحد افضل من الف عابد» و در روایت دیگر: «عالم ينتفع بعلمه افضل من عبادهٔ سبعين الف عابد».

«لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها»

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۳۰

هر چیزی که به غـایت مطلـوب خود نرسـد، وجود و عـدم آن یکسـان خواهـد بود، و از اهمّ غایـات مقصوده از قلب، دریـافت دلائـل حقّ است؛ و از چشم، دیـدن آنها؛ و از گوش، شـنیدن آنها؛ و آنگاه که این سودها ندهنـد، گوئی معـدوم‌انـد، و اطلاق عدم بر آنها روا است.

و باقی آن همان مطالب دیگران است.

توضیح: هرجا مطالب دو یا چند تن از مفسّرین، همانند باشد، دلیل اقتباس مؤخّر از مقدّم نیست،

زیرا خاطره‌ها و ذخائر علوم بر حقائق علمی توارد دارد، از آن جهت که حقیقت واحـد است، و باوجوداین، در پاره‌ای از موارد برای اقتباس دلائلی هست که اهل ممارست در فنّ خاص می‌شناسند.

[۱۲] المیزان علّامه طباطبائی

اشاره

قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ ...» الآیه.

«ذرأ» به معنی خلق است، و خداوند جهنّم را شناسانده که پایان بسیاری از جن و انس است، و منافاتی ندارد که در مورد دیگر شناسانـده کـه علّـت غـائی آفرینش آفریـدگان، رحمـت است که بهشت است در آخرت،ماننـد: «إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذلِكَ خَلَقَهُمْ» (سوره هود ۱۱۹)، زیرا معنی غرض به حسب کمال فعل، و نهایت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۳۱

فعل که به آن می‌رسد، گوناگون است.

بیان بیشتر:

اگر نجّار بخواهد دری بسازد، اوّل مقداری تخته آماده می‌کند، آنگاه نقشه در را معین می‌کند، سپس آغاز می‌کند پاره کردن

و تراشیدن و رنـده کردن تـا در را تمام کنـد، در حقیقت، کمال غرض او از کارهائی که با چوب می‌کنـد ساختن در است نه چیز دیگر، این از یـک جهت؛ امّا از جهت دیگر، او از اوّل می‌دانـد که همه اجزاء آن چوبها و تخته‌ها صالـح نیست که در آن درب بکار رود، زیرا برای ساختن در، بایـد شـکل تخته‌ها را جور کنـد، و زوائد را به دور ریزد، و این به دور ریختن زوائد، در قصد اوّلیه نجّار و مراد او داخل است، و این قصد ضروری است.

بنابراین نجّار در ساختن در، دو نوع غایت و مقصد دارد:

یکی: غایت کمالیه است، و آن ساختن در است.

دوم: غایهٔ تابعه است، و آن همان است که بخشی از تخته‌ها را در ساختن در به کار برد، و بخشی را به دور ریزد، زیرا استعداد سازندگی در صورت در، ندارند.

همچنین است کشاورز، زمینی را می‌کارد، تـا گنـدمی را درو کنـد، امّا همه دانه‌ها سبز نمی‌شود، یا ثمر نمی‌دهـد، و به نوعی هـدر می‌رود، و همه اینها در قصد زارع مندرج است، و هرچند غایت کمالیه، محصول گندم باشد، مشیّت خداوند متعال تعلّق گرفت، تا از زمین، انسانی بیافریند که انسان واقعی باشد، و او را پرستش کند، و خداوند او را در رحمت خود داخل نماید.

امّا اختلاف استعداداتی که در زندگانی دنیایی با تأثیرات خاصّشان به‌دست

می‌آید، نمی‌گذارد که همه افراد انسانی در مسیر واقعی خود گام بردارند و به مقصد نجات رسند، جز افرادی که برای ایشان فراهم شود، و در این صورت غایات و پایان آنها مختلف می‌شود.

بنابراین صحیح است اگر بگوئیم:

خداونـد، در آفرینش انسان قصدی دارد و آن مشـمول ساختن ایشان به رحمت خویش است، و داخل کردن ایشان در بهشت؛ و صـحیح است اگر بگوئیم: خداونـد، درباره اهل خسـران و شـقاوت، قصدی دارد، و آن داخل کردن ایشان در جهنّم است، با آنکه ایشان را برای بهشت آفریده.

فرق، آن است که در اوّلی: غایت، غایت اصلیّه کمالیّه است؛ و در دوّمی:

غـایت تبعیّه ضـروریّه، و قضـاء خداونـد که متعلّق به سـعادت سـعداء و شـقاوت اشـقیاء است، نـاظر به این نوع دوّم است، زیرا خداوند ما یؤول الیه الأمر، و پایان کار را در حین خلق، می‌داند، پس مرید به این قضاء است، امّا به اراده تبعی نه اصلی.

و بنابراین نوع غایت است، نزول قوله تعالی: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ ...»

الآیه، و هر آیه‌ای که به این سیاق است، و بسیارند.

و قوله تعـالی: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِهـا وَ لَهُمْ أَعْیُنٌ لا یُبْصِ‌رُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْـمَعُونَ بِها» اشاره است به بطلان اسـتعداد ایشان برای واقع شدن در مجرای رحمت، و وزشگاه نفحات ربّانی.

پس آنچه از آیـات خداونـدی مشاهـده می‌کننـد، سودی به حالشـان نـدارد، و همچنین آنچه از مواعـظ اهل حق می‌شـنوند، یا فطرت ایشان از حجّت‌ها و بیّنه‌ها به ایشان تلقین می‌کند، عقل و چشم و گوش در کار خود، سود نمی‌رسانند، با آنکه

خداوند آنها را برای سودبخشی آفریده است.

و خداونـد فرمود: «لا تَبْـدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (سورهٔ الروم ۳۰) مگر آنکه تبـدیل کننـده هم، خداونـد باشد، در این صورت آن تغییر یافته هم از خلق خداوند است (لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلی قَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ).

قال تعالی: «ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلی قَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» (سورة الانفال ۵۳) پس آن کسی که آنچه اینان دارنـد باطل ساخته، و کار دلها و چشـمها و گوشـهای ایشان را فاسـد نموده، خداونـد متعال است سـبحانه؛ آنچه به ایشان کرده، پاداش کسب ایشان و شوم بر ایشان است.

آنان نعمت خداوند را به تغییر عبودیت دگرگون کردند، خداوند ایشان را کیفر داد، به بستگی دل که با آن نمی‌فهمند، و پرده بر چشم که با آن نمی‌بینند، و کری گوش که با آن نمی‌شنوند، و همین نشان آن است که روندگان به سوی آتش‌اند.

و قوله تعالی: «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» نتیجه مطالب مذکور است، و بیان حال ایشان، آنان ما به الامتیاز انسان از حیوان را از دست دادنـد، و آن تمیز دادن خیر و شـر، سودمنـد و زیـان‌آور، نسبت به زنـدگانی سعادتمندانه از راه چشم و گوش و دل است.

و اینکه از میان همه حیوانات، تشبیه به «انعام» شـده، با آنکه صـفات زشت درنـدگان در اینگونه مردمان هست، برای آن اسـت که بهره‌گیری از خوردن و آمیزش کردن، به طبع حیوانی اقرب است، و جلب نفع بر دفع ضـرر مقدّم است، و آنچه در انسان از قوای دافعه غضـبیّه است، برای خـدمت به قوای جـاذبه شـهویّه است، و غرض نوع برای زنـدگی حیوانی در درجه اول متعلّق به خوردن و تولید مثل است که

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۳۴

بوسـیله قـوای دافعه، آنهـا را محـافظت می‌کنـد؛ در حقیقت آیه مبـارکه جـاری مجرای قـوله تعـالی: «وَ الَّذِینَ کَفَرُوا یَتَمَتَّعُونَ وَ یَأْکُلُونَ کَما تَأْکُلُ الْأَنْعامُ وَ النَّارُ مَثْویً لَهُمْ» (سورة محمد ۱۲) می‌باشد.

امّا بیشتر و بدتر بودن ایشان از «انعام» در ضـلالت که لازمه‌اش ثبوت نوع ضـلالتی در «انعام» است، باید گفت که: ضـلالت در «انعـام» امری نسـبی و غیر حقیقی است، زیرا اینـان به حسب قـوای خود که همّتشـان را بر خوردن و آشامیـدن و آمیزش کردن مقصور ساخته، راه‌یابی طبعی دارنـد که در آن گمراه نمی‌شوند، و سـعادتشان همان است، و مسـتحقّ ذم نیسـتند، و ضاله بودن آنها برای قیاسی است که با سعادت جاودانی انسانی می‌شود.

امّـا اینگونه مردمـان که دل و چشم و گوشـشان بسـته است، برای کسب سـعادت بوسـیله این آلاـت مجهّزنـد، اما آنها را فاسـد کرده، و أعمال آنها را ضایع ساخته‌انـد، و آنها را همچون چشم و گوش و دل حیوانات ساخته‌اند، و همچون افعال فقط آنها را در تمتّع از لذّتهای شکم و فرج، به کار می‌برند؛ بنابراین از انعام گمراه‌ترند.

و قوله تعـالی: «وَ أُولئِکَ هُمُ الْغـافِلُونَ» نتیجه و بیـان حـال دیگر ایشـان است، و آن این است که حقیقت غفلت همان است که پیش ایشـان است، که به مشیّت خداونـد چون لباسـی است که بر ایشـان پوشانیـده است، به همـان طبعی که دلهـا و چشـمها و گوشهای ایشان را مهر کرده است، غفلت مایه هر ضلالت و باطل است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۳۵

توضیح از مؤلّف:

پیـچ‌وخمهای فلسـفی و دخالت آن در تفسـیر، امر را غامض‌تر ساخته است؛ وقتی تقسـیم‌بندی‌ها از روی اسـتعدادات شد، سؤال خواهند کرد: واهب الاستعداد کیست؟.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۳۷

نمونه ششم

[۱] طبری و جامع البیان

قوله تعالی: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ» (سورة الانفال ۶۰).

و اعدّوا لهؤلاء الّذين كفروا بربّهم، الّذين بينكم و بينهم عهد، اذا خفتم خيانتهم و غدرهم، ايّها المؤمنون باللّه و رسوله، ما استطعتم من قوّة؛ يقول: ما أطقتم أن تعدّوه لهم من الآلات الّتی تكون قوّة لكم عليهم من السلاح و الخيل، «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» يقول: تخافون باعدائكم ذلك عدوّ اللّه و عدوّكم من المشركين.

مردی از «جهينه» گفت:

پیغمبر فرمود: «الا انّ الرمی هو القوّة» «الا انّ الرمی هو القوة».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۳۸

عقبة بن عامر گفت:

از پیغمبر شنیدم، بالای منبر سه‌بار گفت: «الا انّ القوّة الرمی».

و به چهار طریق از عقبة بن عامر، آن را نقل می‌کند.

عکرمه گفت: مراد از «قوّه»، دژهایند و از خیل مادیان، مجاهد برای جهاد آماده می‌شد و با او جوالقی بود، گفت: این از قوه است.

سدی گفت: مراد سلاح است.

«تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» مجاهد از ابن عبّاس گفت: ای تخزون به عدوّ اللّه و عدوّکم، و نیز سعید بن جبیر و عکرمه، از ابن عبّاس چنین گفتند.

يقال: ارهبت العدوّ، و رهبته؛ و قول طفیل غنوی از آن است:

ويل ام حی دفعتم فی نحورهم‌ببنی كلاب غداة الرعب و الرهب آنگاه طبری گوید:

صواب آن است که گفته شود: خداوند، مؤمنین را به آمادگی برای جهاد و جنگ‌افزارها، فرمان داده است، و آنچه می‌توان در جنگ با دشمنان خدا و خودشان، با آن نیرو گرفت، خواه سلاح باشد، خواه رمی و پرتاب، و خواه رهواران چابک، و روا نیست آن را به نیروئی خاص بدون نیروی دیگر اختصاص داد.

اگر کسی گوید: پیغمبر در خبر، آن را خاصّ رمی فرموده؛ گوئیم: هیچ دلیلی در خبر نیست که آن را خاصّ رمی گرداند، زیرا رمی، یکی از معانی قوّت است، و شمشیر و نیزه و دیگر جنگ‌افزارها نیز از نیروهای کوبنده است برای دشمنان.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۳۹

[۲] التبیان شیخ طوسی

قوله تعالی: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآيه.

خداوند مؤمنان را فرمان داد تا آنچه در قدرت دارند، اعداد سلاح و آلات جنگ و اسبان و دیگر چیزها کنند.

و «اعداد» در لغت: اتّخاذ چیزی است برای چیز دیگر، از آنچه در پیشبرد کارش محتاج به آن است؛ امّا اگر اتّخاذ برای خود

آن چیز بود، نه به خاطر چیز دیگر، اعداد نیست.
و «استطاعت» به معنی مطیع بودن جوارح است برای انجام کاری، و نبودن منع در آن؛ می‌گوئی: استطاع استطاعة، و طاوع مطاوعة، و اطاع طاعة، و تطوّع تطوّعا.
و «رباط» به معنی بستن، که از عقد آسانتر باشد، ربطه یربطه ربطا، و رباطا، و ارتبطه ارتباطا، و رابطه مرابطة.
و هاء ضمیر در «ترهبون به» راجع است به «رباط»، و مفرد بودن آن برای مفرد بودن لفظ «رباط» است، و هرچند در معنی جمع است، زیرا مانند جراب و قراب و ذراع است.
و «إرهاب» برانگیختن نفس است به ترس و بیم، گوئی: أرهبه ارهابا، و رهبته ترهیبا، و رهب رهبة، و رهب ترهبا، و استرهبه استرهابا.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۰
شیخ هم «قوه» را از طریق عقبة بن عامر به «رمی» تفسیر می‌کند.
و در باب «لا تَعْلَمُونَهُمُ» چون اخبار طبری را نقل می‌کند، گمان می‌رود که تفسیر طبری در دسترس او بوده است.

[۳] مجمع البیان طبرسی

قوله تعالی: «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآیه.
در «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ» گوید:
این فرمانی است از خداوند که پیش از برخورد با دشمن، اعداد سلاح کنند، و معنایش آن است که: آماده سازید برای مشرکان آنچه در قدرت دارید، از آنچه در جنگ به آن نیرومند می‌شوید، از مردان جنگی و ابزار جنگ.
«تُرْهِبُونَ بِهِ» یعنی بترسانید به وسیله آن نیروهائی که برای ایشان آماده ساخته‌اید.
در معانی لغوی، بعضی از آنچه را شیخ طوسی آورده، نقل کرده است.

[۴] کشّاف زمخشری

قوله تعالی: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ ...» الآیه.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۱
زمخشری گوید: ممکن است «رباط» جمع «ربیط» باشد، مانند: فصیل و فصال؛ و همچنین جائز است که «وَ مِنْ رِباطِ الْخَیْلِ» برای تخصیص باشد، از بین ما یتقوّی به، کقوله: «وَ جِبْرِیلَ وَ مِیکالَ».
گویند: از ابن سیرین پرسیدند از کسی که ثلث مال خود را در حصون، وصیّت کرده باشد!
گفت: با آن، اسبان برای جهاد بخرند. به او گفتند: او برای حصون وصیّت کرده! گفت: مگر قول شاعر را نشنیده‌اید که گوید:
انّ الحصون الخیل لا مدر القری و ضمیر در «بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» راجع است به «مَا اسْتَطَعْتُمْ».

[۵] ابو حیّان و بحر المحیط

قوله تعالی: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...»

چون در جنگ بـدر، مسـلمانان بـدون اسـتعداد کافی شـرکت جسـتند، و هرچنـد به اراده خداوند پیروز گشـتند، امّا چون کفّار خواهی نخواهی خود را برای تلافی آمـاده می‌کردنـد، و بایستی سـنّت اللّه جاری در خلق اعمال گردد، خداونـد، مسـلمانان را فرمان آمادگی کامل می‌دهد.

و ضمیر در «لَهُمْ» هرچند عائد به کفّار مذکور در آیات قبل است، امّا تعمیم دارد، و کفّار هر دوره بعدی را شامل است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۲

و مراد از «قوّه» ظاهرا عموم است در هر چیزی که مایه نیرو گرفتن در جنگ است، و هرچند مفسّرین در موارد خاص یاد کرده باشـند، و مراد از آن تمثیل است، مانند: رمی و خیل، و همچنین پردلی و اتفاق کلمه، و دژهای استوار و ابزار جنگ، و خواربار و پوشاک و امثال آنها.

و مقصود از حدیث عقبه، آن است که معظم «قوه» رمی است، مانند: الحج عرفهٔ.

آنگاه احادیثی در فضیلت «رمایه» نقل می‌کند.

«رِباطِ الْخَیْلِ»: نگهداری آنها از پنج به بالا است، و ابن عطیه گفت که:

«رباط» جمع «ربط» است، مانند «کلب و کلاب»، و جائز است که مصدر باشد، مانند: صاح صیاحا.

و ضمیر در «تُرْهِبُونَ بِهِ» عائد است به لفظ «ما» در «مَا اسْتَطَعْتُمْ»، و بعضی گفتند: بر اعداد، و بعضی بر رباط، و بعضی بر قوّه.

و «تُرْهِبُونَ» حال است از ضـمیر «وَ أَعِدُّوا»، یا از ضـمیر «لهم»؛ بعضـی «یرهبون» به یاء مثنّاهٔ تحتانی خوانده‌اند، و نیز «تخزون» به جای «تُرْهِبُونَ بِهِ».

[۶] قرطبی و الجامع لأحکام القرآن

قوله تعالی: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...»

قرطبی گوید: اگر خداوند می‌خواست، هرآینه دشمنان دین را با مشتی خاک

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۳

منهزم می‌ساخت، امّا چون اینجا دار اختیار و ابتلاء است، مسلمانان را امر به اعداد اسباب فرمود.

آنگاه، تفاسـیری که در مراد از «قوه» چیست، و قبلا هم گفته شد، می‌آورد؛ و نیز احادیثی در مدح تیراندازی و اسب‌سواری، و اینکه ذکر آنها با عطف بر «قوه»، برای تأکید اهمیت این دو در ابزارهای جنگی است.

و در آخر گوید:

بعضی از علمای ما از این آیه، استدلال کرده‌اند بر جواز وقف فی سبیل اللّه.

ابو حنیفه قائل است به منع، و شافعی قائل به جواز، به دلیل آن روایت که:

زنی شترش را در راه خـدا گـذارده بود، شوهر او خواست به حـج رود، از پیغمبر پرسـید، او فرمود: «ادفعیه الیه لیحـجّ علیه فـإنّ الحجّ فی سبیل اللّه».

و از آن جهت که آن مالی است قابل انتفاع، و وقف هر مال قابل انتفاعی جائز است.

[۷] بحرانی و البرهان

قوله تعالى: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآيه.

محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن عمران بن موسى عن الحسن بن ظريف عن عبد اللّه بن المغيرة رفعه قال: قال رسول اللّه، فى قول اللّه عزّ و جل «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ» قال: «الرمى». عنه

باسناده عن أحمد بن محمد، عن سعيد بن جناح، عن أبى خالد الزيدى، عن جابر، عن ابى جعفر عليه السّلام قال: «دخل قوم على الحسين بن على (ع) فرأوه مختضبا بالسواد، فسألوه عن ذلك، فمدّ يده الى لحيته ثمّ قال: أمر رسول اللّه (ص) فى غزاة غزاها أن تخضبوا بالسواد ليقووا به على المشركين».

ابن بابويه مرسلا فى الفقيه، قال الصادق (ع): «الخضاب بالسواد انس للنساء و مهابة للعدوّ».

قال: قال عليه السلام فى قول اللّه عزّ و جل «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» قال: منه الخضاب بالسواد.

و قال: قال علىّ عليه السلام فى قول اللّه عزّ و جل «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»: القوّة: الرمى.

العياشى عن محمد بن عيسى عمّن ذكره عن ابى عبد اللّه (ع) فى قول اللّه «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» قال: سيف و ترس.

عن جابر الانصارى قال: قال رسول اللّه (ص) «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» قال: الرمى.

[۸] شيخ محمد عبده و المنار

اشاره

قوله تعالى: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآيه.

«الرباط» فى اصل اللغة: حبل تربط به الدّابّة كالربط (بالكسر) و رباطا

الخيل، حبسها و اقتناؤها.

خداوند بندگان مؤمن خود را فرمان داده كه براى جنگى كه براى دفع ظلم و شرّ، و حفظ قدرت، و دعوت به حق و عدل و فضيلت، گزيرى از آن نيست، مستعد باشند به دو امر:

اوّل: آماده ساختن همه وسائل قدرت در حدّ توانائى.

دوّم: نگهدارى سواركاران در مرزها، و جاهائى كه راه نفوذ و حمله دشمنان است، و مراد آن است كه براى امّت اسلام هميشه در آنجا نيروئى مستعد باشد، تا دشمن نتواند مسلمانان را غافلگير كند، و قوام اين نيرو سواركاران چابك و اسبان آزموده و دونده است، كه بتوانند با سرعت، اخبار را به مراكز مخصوص برسانند، و هم تا رسيدن امداد، از مرزها دفاع كنند.

و از اين جهت است كه شارع اين همه درباره اسب سفارش كرد، آن را گرامى داشته است، زيرا همين دو امرند كه در تمام ادوار، دولتها براى جنگ به آنها اعتماد مى‌كنند، و خصوصا در اين دوره كه فنون جنگى و جنگ‌افزارها تا حدّ حيرت‌آورى تكامل يافته‌اند.

و معلوم است كه اعداد قوّه چون بايد در حدّ مستطاع انجام پذيرد، در هر دور و زمانى به حسب مستطاع بايد باشد، آنجا كه پيغمبر به روايت عقبة بن عامر فرموده است: «القوّة: الرمى»؛ براى آن است كه هريك از رمى و رباط، أعظم اركان استعدادات جنگى است.

امّا تیراندازی برای آنکه دفع دشمن از دور، سالم‌تر از جنگ تن‌به‌تن است، و اطلاق «رمی» در حدیث، شامل همه وسائلی است که می‌توان از دور پرتاب کرد،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۶

و دشمن را با آن کشت، مانند: تیرکمانی، و انواع تیرهای باروتی، و پرتابهای منجنیقی، و بمب‌های طیاره‌ای، (و موشک‌های گوناگون، هدایت‌شونده و قاره‌پیما، و اشعه‌های گوناگون کشنده).

و هرچند در عصر نبوی، مجهول و ناشناخته بوده‌اند، زیرا هم لفظ، شامل آنها است، هم سیاق مراد بودن، آن را افاده می‌دهد، و این لفظ عام و شامل، خود از اعجاز قرآن است، و اخبار آن به غیب، و امر امّت به مستطاع شامل همه زمانها و همه مکانها است، مانند سائر خطابات تشریعی، حتّی آنهائی که برای سبب معیّنی وارد شده‌اند؛ زیرا برطبق قواعد اصولی، عبرت به عموم لفظ است نه به خصوص سبب، پس بر مسلمین این عصر واجب است، به نصّ قرآن، ساختن توپ و نارنجک و هواپیما و موشک و تانک و زیردریایی و امثال آنها، و همچنین واجب است فراگرفتن علومی که مقدّمه این اعداد است، همچنین واجب است تحصیل فنون جنگی در دانشگاههای عالی نظامی.

در اخبار هم آمده که در جنگ خیبر، مسلمانان، منجنیق به کار برده‌اند، و معلوم است که غایت مستطاع در آن زمان و مکان همان بوده است.

همچنین همه صناعاتی که مدار زندگانی بر آنها است، واجب است بر مسلمانان که بدانند، زیرا از باب «ما لا یتمّ الواجب الّا به» واجبند؛ و ندانستن آنها، وهنی در اسلام، و باعث تجرّی و عدم رعب دشمنان اسلام است.

و چون آلوسی بغدادی، مفسّر مشهور، در زمان خود، بعضی از این ادوات جنگی نو اختراع را دیده است، گوید:

«و أنت تعلم انّ الرمی بالنبال الیوم لا یصیب هدف القصد من العدو، لأنّهم

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۷

استعملوا الرمی بالبندق و المدافع، و لا یکاد ینفع معهما نبل، و اذا لم یقابلوا بالمثل عمّ الداء العضال، و اشتدّ الوسال و النّکال، و ملک البسیطهٔ أهل الکفر و الضلال، فالّذی أراه و العلم عند اللّه تعالی، تعیّن تلک المقابلهٔ علی أئمهٔ المسلمین و حماهٔ الدین، و لعلّ فضل ذلک الرمی یثبت لهذا الرمی لقیامه مقامه فی الذبّ عن بیضهٔ الاسلام، و لا أدّی ما فیه من النّار، للضرورهٔ الداعیهٔ الیه الّا سببا للفوز بالجنّهٔ ان شاء اللّه تعالی، و لا یبعد دخل مثل هذا الرمی فی عموم قوله تعالی «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ».

آنگاه شیخ محمد عبده، گوئی تعجّب کرده که چرا آلوسی با ترس و لرز و احتیاط، رأی خود را ابراز داشته است، و حال آنکه قبل از او، علماء، به عموم نصّ، جازم بوده‌اند.

از آنجمله امام رازی که در تفسیر «قوّه» گفته: یکی از اقوال، «رمی» است.

و سپس گوید:

«قال أصحاب المعانی: الأولی أن یقال: انّ هذا عامّ فی کلّ ما یتقوّی به علی حرب العدو، و کل ما هو آلهٔ للغزو و الجهاد، فهو من جملهٔ القوّهٔ».

و برای التجاء آلوسی به رأی و اجتهاد، سببی نمی‌توان حدس زد، مگر ترس از معمّمین معاصر خود، وگرنه شمول حکم، نصّ قرآن است، و محتاج به استنباط نیست.

البتّه اسلام، آتش گشادن بر ذوی الأرواح را ممدوح نمی‌داند، امّا در جائی که اضطرار و احتیاج، اقتضاء کند، روا خواهد بود، کما قال تعالی: «وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ».

قوله: «لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» أى لا تعلمون الآن عداوتهم، أو لا
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۸
تعرفون ذواتهم و أعيانهم، بل اللّه يعلمهم و هو علّام الغيوب.
و بعد از ذكر اقوال، گويد:
معنى، عام است، هم در آنها كه در زمان پيغمبر بودند از كفّار و منافقين، هم آنهائى كه بعدا مى‌آيند، از انواع دشمنان مسلمانان و دشمنان خدا، و بايد دانست كه عدم علم ايشان به آنها، هنگام نزول است، و مانعى در كار نيست كه بعدا و در وقت لزوم، ايشان را بشناسند (زيرا شناخت دشمن خود، از أهمّ اعدادات است).
آنگاه در تفسير «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ» با تفصيلاتى گويد:
اين آمادگى همان است كه در اصطلاح امروز آن را صلح مسلّح مى‌نامند، زيرا هميشه جنگها بر عليه ملّت‌هاى ضعيف برپا مى‌شود، و هركس قوى و مستعد است كمتر مورد تجاوز واقع مى‌شود.
بنابراين، آمادگى و ارهاب، خود مايه جلوگيرى از جنگ است، نه باعث ايجاد جنگ؛ و اسلام براى برقرارى بيشتر صلح، مسلمانان را به آمادگى فرمان داده است، و معلوم است كه ارهاب براى بازداشتن دشمن از خيال جنگ است، نه تشويق او به جنگ.

توضيح:

در تفاسير «فى ظلال القرآن» و «الكاشف» و «الميزان» در تفسير آيه، مطالبى كه متقدّمين نگفته باشند، موجود نيست، بنابراين، از تفصيل جداگانه خوددارى نموديم، و نيز نظر آلوسى در تفسير آيه در ضمن تفسير «المنار» گفته شد.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۴۹

نمونه هفتم

[۱] جامع البيان طبرى

قوله تعالى: «ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (سورة النحل ۱۲۵).
دعوت كن اى محمد، آن را كه خداوند ترا به سوى او فرستاده، دعوت به فرمانبردارى او.
«إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ» به سوى شريعت و نظامات پروردگارت، آنچنان شريعتى كه براى خلق خود تشريع فرموده، و آن اسلام است.
«بِالْحِكْمَةِ» به وسيله وحيى كه خداوند به تو وحى كرده، و كتابى كه بر تو نازل مى‌سازد.
«وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» به عبرت‌هاى نيكو و آموزنده‌اى كه خداوند آنها را در كتاب خود، حجّت بر ايشان ساخته، و در تنزيل خود، يادآورى به آنها فرموده، مانند
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۰
همين‌هائى كه در اين سوره براى ايشان از حجّتها برشمرده، و به يادشان آورده از نعمت‌هاى خويش.

«وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» یعنی با ایشان مخاصمه کن، به خصومتی که از امثال و نظائرش نیکوتر است، به اینگونه که از آزار ایشان به خود، چشم‌پوشی؛ و در وظیفه خود که تبلیغ رسالت پروردگارت به ایشان است، کوتاهی نکنی.
و أهل تأویل نیز چنین گفته‌اند؛ مجاهد گفته: «و جادلهم بالّتی هی احسن» یعنی ازار ایشان را بر خود نادیده گیر.
«إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ» ای محمد! پروردگارت خود آگاهتر است به آن‌که از راه راست کج شده، و داناتر است به آن‌که در راه راست گام برمی‌دارد.

[۲] التبیان

قوله تعالی: «ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ ...» الآیه.
«حکمت» لفظی است مشترک میان معرفت و فعل مستقیم، زیرا هریک از این دو، ممتنع الفساد است، و قدیم تعالی شأنه همیشه حکیم است، یعنی همیشه عالم است؛ امّا درباره او تعالی نمی‌توان گفت: «لم یزل حکیما»، یعنی همیشه حکیم است در آنچه از عقل مستقیم سزاوار آن است، و دعوت به حکمت، دعوت خلق است به افعال حسنه‌ای که در استحقاق مدح و ذم دخیلند، و ثواب مترتّب بر

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۱

آنها است، زیرا از قبائح، زجر می‌شود، و هرگز دعوت به آنها نمی‌شود، و به فعل مباح دعوت نمی‌شود، زیرا عبث است، و دعوت منحصرا یا به واجب است یا به مستحب، که استحقاق مدح و ذم به دنبال فعل و ترک آنها است.
و «حکمت» دانستن مراتب افعال است، در حسن و قبح، و صلاح و فساد؛ و حکمت از آن جهت گویند، که به منزله مانع از فساد است، و أصل حکمت، منع است.
جریر گوید:
ابنی حنیفهٔ احکموا سفهائکم انّی اخاف علیکم ان اغضبا یعنی از سفاهت منعشان کنید، و فرق میان «حکمت» و «عقل» آن است که:
عاقل کسی است که بر منع فساد، تصمیم دارد، و حکیم کسی است که راه منع فساد را می‌داند.
و هر حکمتی که در ترک آن، حقّ نعمت ضایع می‌شود، بر مکلّف واجب است آن را طلب کند، خواه از اقسام معرفت باشد، یا از اقسام عمل.
و معنی «موعظهٔ حسنهٔ» بازداشتن از قبیح است، به طریق ترغیب در ترک آن، و بیم دادن در فعل آن، و خوار شمردن آن، که از این راه دلها تا حدّ خشوع نرم می‌شود.
بعضی گفتند: مراد از «حکمت» نبوّت است، و «موعظه» قرآن است، و «جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» جدال برگرداندن خصم است از مذهبش، از راه احتجاج، «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» که در آن نرمش و وقار و بردباری باشد، با یاری حق به وسیله حجّت و دلیل، آنگاه خبر می‌دهد که «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ» الآیه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۲

[۳] مجمع البیان طبرسی

در «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» گوید:
مجادله کند به آن اندازه که احتمال آن را دارند، چنانچه در خبر آمده: «امرنا معاشر الأنبیاء أن نکلّم النّاس علی قدر عقولهم».

[۴] کشّاف زمخشری

«إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ» یعنی به اسلام.
و «حکمت» گفتار صحیح و استواری است که دلیل روشنگر حق و زداینده شبهه باشد.
«موعظه حسنه» آن است که شنونده بداند که قصد تو خیرخواهی و سود او است، و جائز است که مراد از آن، کتاب اللّه باشد، یعنی ایشان را به کتابی بخوان که سراسر حکمت و موعظه حسنه است.
«وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» یعنی راهی که بهترین راه مجادله است، با نرمش و آرامش، بی‌تندی و خشم و زورگوئی.
«إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ» به ایشان داناتر است. هرکس خیری در او هست،
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۳
موعظه اندک و نصیحت کوتاه، او را بس است، و آن‌که بی‌خیر است، چاره‌سازی‌ها به دردش نمی‌خورد، گوئی آهن سرد کوبیدن است.

[۵] جامع الاحکام قرطبی

در آن یک مسأله هست، این آیه در مکّه نازل شده، در وقتی که پیغمبر مأمور بود تا با قریش به طریق ملائمت رفتار کند، و دعوت را بر پایه لطف و نرمش و بی‌خشونت انجام دهد، و همچنین درباره مسلمانان باید تا روز قیامت، طریق و روش دعوت چنین باشد.
در این صورت، آیه از جهت عاصیان موحّد، محکمه است؛ امّا از جهت کفّار، منسوخ به آیات قتال است.
بعضی هم گفته‌اند: درباره کفّاری که امیدی به ایمان ایشان بدون جنگ می‌رود نیز محکمه است، نه منسوخه، و اللّه اعلم.

[۶] منهج الصادقین مولی فتح اللّه

تفسیر آن مختصر، و مطلب تازه‌ای ندارد.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۴

[۷] البرهان بحرانی

قوله تعالی: «ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ ...» الآیه.
الامام ابو محمد العسکری فرمود: حضرت صادق علیه السلام در وقتی که در محضرش راجع به جدال در دین گفتگو بود و اینکه پیغمبر صلی اللّه علیه و آله و سلّم و ائمه معصومین سلام اللّه علیهم اجمعین، به تحقیق از آن نهی فرموده‌اند.
پس حضرت صادق (ع) فرمود: به‌طور مطلق از آن نهی نشده است، بلکه نهی از جدال به غیر احسن شده، آیا قول خداوند را نشنیده‌اید که فرماید: «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْکِتابِ إِلَّا بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» و قول خداوند: «ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ

الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؟
پس جدال به أحسن را علماء، مقرون به دين ساخته‌اند، و جدال به غير أحسن حرام است، خداوند آن را بر شيعيان ما حرام فرموده. چگونه خداوند همه جدالها را حرام كند، و او است كه مى‌گويد: «وَ قالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كانَ هُوداً أَوْ نَصارى تِلْكَ أَمانِيُّهُمْ قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ» (سورة البقرة ١١١).
خداوند علم صدق و ايمان را به برهان مقرر ساخته، و آيا برهان را در غير جدال به احسن مى‌آورند؟
گفتند: يا بن رسول اللّه! پس جدال به أحسن و جدال به غير أحسن چيست؟
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۵۵
فرمود: امّا جدال به غير أحسن، چنان است كه با مطلبى مجادله كنى، و او باطلى بر تو عرضه دارد، و تو او را با حجّتى از حجّت‌هائى كه خداوند منصوب ساخته، رد نكنى، لكن او را انكار كنى، يا حقّى را انكار كنى كه آن مبطل بخواهد با آن، براى باطل خود كمك گيرد، و تو آن حق را انكار كنى از ترس آنكه آن حجّت بر تو استوار گردد، زيرا تو نمى‌دانى راه خلاص از باطل او چيست، و اينگونه بر شيعيان ما حرام است كه باعث فتنه شوند، هم بر ضعفاى برادران خود، هم بر مبطلين، امّا مبطلون ايشان، ضعف ضعيف از شما را آنگاه كه مجادله كند، و در دست ايشان ناتوان باشد، حجّتى بر باطل خود قرار مى‌دهند، امّا ضعيفان از شما، ايشان از ديدن زبونى محقّ به دست مبطل، دلهايشان غمگين مى‌شود.
امّا جدال به احسن، همان است كه خداوند، پيغمبرش را به آن امر فرموده، تا با آنان كه انكار بعث بعد از موت و احياء موتى، مى‌كنند، مجادله كند.
و به‌طور حكايت از ايشان گفته: «وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» و خداوند در ردّ بر او فرموده: اى محمد، بگو: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً فَإِذا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ» تا آخر سوره يس.
پس خداوند از پيغمبرش خواست، تا با مبطلى كه گفت: چگونه روا است كه خداوند اين استخوان‌هاى پوسيده را مبعوث دارد؛ مجادله كند، و گفت: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ» آيا كسى كه ابتداء، لا عن شيء آن را آفريده، از اعاده آن پس از پوسيدگى ناتوان است؟ بلكه ابتداء كردن نزد شما از اعاده دشوارتر است، پس از آن گفت: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ ناراً» يعنى
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۵۶
همچنانكه آتش گرم در درخت سبز و تر، پنهان است، و پس از آن بيرونش مى‌آورد، به شما فهماند كه او بر اعاده پوسيده، أقدر است.
آنگاه گفت: «أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ» الى آخر السورة، يعنى هرگاه آفريدن آسمانها و زمين در اوهام شما بزرگتر و عجيب‌تر است، و شما را قادر ساخته كه اعاده پوسيده را با آن بسنجيد، چگونه آفرينش اين عجيب‌تر و دشوارتر را جائز مى‌دانيد، امّا آنچه سهل‌تر است مانند اعاده پوسيده، روا نمى‌داريد.
و حضرت صادق (ع) فرمود: اين است جدال به أحسن، زيرا در آن است بريدگى بند كافران و تباه شدن شبهه ايشان، امّا جدال به غير احسن آن است كه حقّى را انكار كنى كه نمى‌توانى ميان آن و باطل مجادل با خود، فرقى گذارى، و هرآينه باطل او را به انكار حق دفع مى‌دهى، و همين است كه حرام است، زيرا مثل آن است، او حقّى را انكار كرده، و تو حقّ ديگر را انكار كرده‌اى.

در این وقت، مردی برخاست و گفت: یا بن رسول اللّه! آیا پیغمبر (ص) مجادله می‌کرد؟
حضرت صادق (ع) فرمود: هرچه به پیغمبر گمان بری، امّا گمان مخالفت خداوند به او مبر، مگر نه خدا فرمود: «وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» و گفت: «قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ» برای مثل زدن، آیا گمان می‌بری که رسول اللّه (ص) مخالفت امر خداوند کرده؟ و به آنچه خداوند فرمانش داده مجادله نکرده؟ و به آنچه خداوند فرمانش داده که خبر دهد خبر نداده است؟!.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۷

[۸] روح المعانی آلوسی

«ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ» قاطبه امّت را دعوت کن، مفعول «أدع» محذوف شده تا دلالت بر تعمیم کند، و جائز است تقدیر افعل الدعوة، که قصد از آن، ایجاد نفس فعل باشد، اشعارا به اینکه عموم دعوت مستغنی از بیان است.
و مقصود از امر، ایجاد دعوت است بر وجه مخصوص.
«إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ» یعنی به اسلام که گاهی از آن به صراط مستقیم و گاهی به ملّت ابراهیم تعبیر شده، عنوان ربوبیّت با اضافه به کاف خطاب برای تشریف مقام پیغمبر است، و فیه ما لا یخفی.
«بِالْحِکْمَةِ» به گفتار استوار، و آن حجّت قاطعی است که شبهه را از بین می‌برد؛ و در «بحر» آمده که: «حکمت» کلام صوابی است که بهترین موقع را در نفس به‌دست آورد.
«وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» یعنی خطابات قانع‌کننده، و عبرت‌های سوددهنده که آشکار کند، قصد واعظ خیرخواهی و نصیحت است.
«وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ» یا با معاندانشان، به وجهی که احسن است مناظره کن، که بهترین طرق مجادله همین است، از به کار بردن رفق و لین، و برگزیدن وجه آسان‌تر، و استعمال مقدّمات مشهوره برای فرونشاندن التهاب ایشان، همچنان که خلیل الرحمن به کار برد.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۸
و باید دانست که معتبر در دعوت، از بین صناعات خمس، (برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه) سه است، یعنی: برهان، خطابه، و جدل، همچنان‌که در آیه مبارکه به این سه، اشاره شده؛ و تفاوت دعوت پیغمبر، وابسته به تفاوت مراتب مردم در عقل و فهم است که آنان بر سه گونه‌اند:
اوّل: اصحاب نفوس تابناک، که استعداد ایشان برای درک معانی، قوی است، و انجذاب ایشان به مبادی عالیه، سریع و نیرومند است، مائل به تحصیل یقینند با اختلاف مراتب آن، اینان را باید به طریقه حکمت، دعوت نمود.
دوّم: عوام، که دارای نفوس تیره‌اند، و استعداد ایشان ضعیف است، به محسوسات الفت شدید دارند، تعلّق ایشان به رسوم و آداب و عادات قوی است، از فهم برهان قاصرند، امّا عنادی ندارند، و ایشان را باید به طریق موعظه حسنه دعوت نمود.
سوّم: اهل عناد و مجادله به باطل برای امحای حق، که بر آنان تقلید گذشتگان، غالب، و عقائد باطل در ایشان راسخ است، به‌طوری‌که موعظه و عبرت سودشان نمی‌دهد، و ناچار باید با جدل، ایشان را ساکت کرد، و بر چموشی ایشان مهار زد، و همین‌ها هستند که پیغمبر (ص) مأمور است در دعوت ایشان، مجادله به وجه أحسن را به کار برد.
و از آن جهت، مغالطه و شعر در دعوت، یاد نشده، که شأن پیغمبر (ص) از شعر و تغلیط أجلّ و أرفع است، زیرا بنای شعر بر خیال است، و بنای مغالطه بر کذب، و این هر دو از شأن پیغمبر به‌دورند.
در آخر، آلوسی نقل قول مفصّلی از «شیخ احمد احسائی» رئیس کشفیه،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۵۹
درباره مراتب دعوت، می‌کند که هرچند معلوم می‌شود مورد اعجاب آلوسی است، امّا صحیح نیست، زیرا «احسائی» مجادله به أحسن را در برابر علمای قشری (به اصطلاح خودش) قرار می‌دهد، و جائی برای طرز دعوت معاندان حق که به حکمیّت و موعظه حسنه هدایت نمی‌شوند، باقی نمی‌گذارد.

[۹] المراغی به جای المنار

مطلب مهم و تازه‌ای ندارد.

[۱۰] فی ظلال القرآن سید قطب

«ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ» در جدال أحسن، ترزیل و تقبیح نباید راه یابد، تا طرف بداند قصد دعوت‌کننده، غلبه در جدل نیست، بلکه وصول به حق و اقناع به آن است، نفس بشری در هیچ حالی کبریای خود را از دست نمی‌دهد و از رأی خود جز به رفق و ملایمت تنزّل نمی‌کند. قرآن ثقل اکبر متن ۶۵۹ [۱۰] فی ظلال القرآن سید قطب ..... ص : ۶۵۹
ر احساس عقب‌نشینی کند، بر عناد خود اصرار می‌ورزد، و تنزّل از رأی را تنزّل از هیبت و مقام خود می‌داند.
در جدال أحسن، به طرف تفهیم می‌شود که ذات او، آبروی او، و احترام او
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۰
مصون است، و داعی، قصدی جز کشف حقیقت ندارد، و این هم محض اطاعت از فرمان خداوند و خالص برای او است.
و فرموده خداوند: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ» ایمانی است بر اینکه لجاج در جدل، لزومی ندارد، و جدال به أحسن تنها برای اطاعت فرمان و بیان حقیقت است.
امّا اگر جدال از نطاق سخن فراتر رفت، عمل مادی می‌شود، و باید به وسائل دفاع، آماده گشت، و در حدود عدل، کرامت دعوت را محفوظ داشت، مؤمنین أباهٔ الضیم‌اند، و داعیان حقّند، و العزهٔ للّه جمیعا.

[۱۱] الکاشف مغنیه

«ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ ...» الآیه.
آیه، ما را به مطالب ذیل ارشاد می‌کند:
اوّل: آنکه دعوت باید برای حق و از هر شائبه، خالص باشد، هرکس به غیر حق دعوت کند، دعوتش فساد و ضلال است.
و گناهبارتر از همه، آن‌کس است که دعوت به حق را طریق رسیدن به جاه و مال و مقام کند، همچنان که طالبان ریاست و زعامت می‌کنند، چه رجال دین، چه رجال دنیا.
دوّم: آنکه دعوت، به حکمت و موعظه حسنه باشد، و معلوم است که قوام
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۱
حکمت به علم و عقل است؛ با عقل میان داعی حق و داعی باطل تمیز می‌توان داد، و میان خیر و شر؛ باید احوال مخاطبین را شناخت، و طریقه دعوت هریک را از مراتب نرمش و شدّت، تشخیص داد، با اسلوبی که خودش بفهمد به خطا رفته است.

برخورد نخستین، با توبیخ و سرزنش، حماقت است، و از قدیم گفته‌اند:

«التلویح ابلغ من التصریح».

و «موعظه حسنه» همان است که غرض مطلوب را محقق می‌سازد، کما قال تعالی: «ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَداوَةٌ کَأَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیمٌ وَ ما یُلَقَّاها إِلَّا الَّذِینَ صَبَرُوا وَ ما یُلَقَّاها إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِیمٍ» (سورهٔ فصّلت/ ۳۵).

[۱۲] المیزان طباطبائی

«ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ» خداوند متعال، امر به دعوت فرموده به یکی از این امور: حکمت، موعظه حسنه، و جدال أحسن که از أنحاء دعوت است، و هرچند به معنای اخصّ دعوت نیست.

در «مفردات راغب» آمده: «حکمت» اصالت حقّ است به علم و عقل، و «موعظه» تذکیر به خیر است به وجهی که دل را نرم کند و به رقّت آورد، و «جدال» مفاوضه است بر سبیل منازعه و مغالبه.

و فرموده خداوند، بر اصطلاح منطقی منطبق است که برهان و خطابه و جدل

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۲

باشند. امّا چون خداوند موعظه و جدل را مقیّد فرموده، معلوم می‌شود موعظه‌ای هست که حسنه نباشد، و جدالی است که احسن نیست.

در این صورت مراد خداوند، موعظه مقیّد به حسن، و جدال مقیّد به أحسن است، و با جدال غیر أحسن نباید احیاء حقّی به اماته حقّ دیگر نمود، مگر از باب مناقضه.

مجادل، باید از آنچه خصم را بر ردّ و عناد تهییج می‌کند، و به لجاج و مکابره می‌کشاند، احتراز کند؛ استعمال مقدّمات دروغ، و لو خصم تسلیم آن باشد، نباید بکند، مگر در مقام مناقضه، از تعبیرات زننده و تحقیر خصم و سبّ و شتم و هر نوع جهالت دیگر باید پرهیز کند.

امّا آنکه گفته: مجادله از اقسام دعوت نیست، بلکه غرض از آن، الزام و افحام است؛ صحیح نیست، و این در اثر غفلت از حقیقت قیاس جدلی است؛ هرچند افحام، غایت قیاس جدلی است، امّا غایت همیشگی آن نیست، چه‌بسا که مقدّمات قیاس جدلی از مقدّمات مقبوله یا مسلّمه باشد، علی الخصوص در امور عملیّه و علوم غیر یقینیّه، مانند فقه و اصول و اخلاق و فنون أدبیّه، و مقصود از آن، افحام و الزام نباشد، و گذشته از اینها، الزام و افحام، خود نوعی دعوت است، همچنان‌که موعظه حسنه، دعوت است، و هرچند صور آنها مختلف باشد، امّا تغییر سیاق در آیه درباره جدال، معنی منازعه و مغالبه را می‌رساند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۳

نمونه هشتم

[۱] جامع البیان طبری

اشاره

قوله تعالی: «رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا یَخْفی

عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكَ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» (سورة المؤمن ۱۶).
خداوند می‌فرماید: او رفیع الدرجات است؛ و رفع رفیع بر ابتداء است، و اگر منصوب خوانده شود، ردّ بر اللّه در قوله تعالی: «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ» (در آیه قبل) نیز درست است.
«ذُو الْعَرْشِ» صاحب سریری که محیط به همه چیز است.
و قوله: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» یعنی وحی را از امر خویش بر هرکس از بندگانش بخواهد، نازل می‌کند.
در معنی «روح» در این مورد، اختلاف کرده‌اند، قتاده گفت: مقصود از «روح» در اینجا، وحی است؛ ضحّاک و ابن زید گفتند: مراد، قرآن و کتاب است که
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۴
بر انبیاء نازل شده؛ و سدّی گفت: مراد، نبوّت است؛ و این همه معانی به هم نزدیکند، و هرچند الفاظ آنها مختلف باشد.

توضیح از مؤلّف:

آیا قتاده و ضحّاک و ابن زید و سدّی، چه امتیازی بر سایر علمای فن دارند تا قول ایشان مورد استفاده قرار گیرد؟
قوله: «لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ» تا بترساند و بیم دهد، آنکه روح بر او نازل شده مردمان را از روزی که اهل آسمان و اهل زمین با هم برخورد می‌کنند، و آن یوم تلاق و روز قیامت است.
ابن عباس گفت: «يَوْمَ التَّلاقِ» از نام‌های قیامت است که خداوند آن را بزرگ شمرده، و از آن، بندگان را بیم داده.
قتاده گفت: «يَوْمَ التَّلاقِ» روزی است که اهل آسمان و زمین، آفریننده و آفریدگان ملاقات می‌کنند. سدّی نیز چنین گفت.
ابن زید گفت: «یوم تلاق» روز قیامت است، روزی که بندگان همدیگر را دیدار می‌کنند.
و قوله: «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ» مقصود از «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» آن است که آنان برای ناظران، ظاهرند، و هیچ‌چیز حائل و ساتر میان آنان نیست، و در بیابانی صاف بی‌پیچ‌وخم، و بی‌بلندی و پستی باشند. و «هم» در قوله: «يَوْمَ هُمْ» در موضع رفع است، به مناسبت مابعدش، مانند: فعلت ذلک الیوم الحجاج امیر؛ و اهل عربیّت اختلاف دارند، در علّتی که نمی‌گذارد «هم» به یوم
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۵
محفوض شود، با آنکه به «یوم» اضافه شده است، بعضی نحویین بصره گفتند:
اضافه «یوم» به «هم» در معنی است، و به همین جهت «یوم» منوّن نمی‌شود، کقوله تعالی: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» و نیز «هذا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ» و معنی آن: هذا یوم فتنتهم، است.
امّا چون ابتداء به اسم شده و مبنی بر آن است، نمی‌تواند مجرور سازد، و در حقیقت اضافه به «فتنه» است، و اینها همه در موردی است که «یوم» به معنی «اذ» باشد، وگرنه قبیح است، نبینی که می‌گوئی: لقیتک زمن زید امیر؟ أی: إذ زید امیر؛ و اگر گوئی: ألقاك زمن زید أمير، نیکو نخواهد بود؟
دیگری گفته: معنی این چنان است که اوقات به معنی اذ و اذا هستند، و به همین جهت در سه حالت رفع و جرّ و نصب، به همان حالت رفع باقی می‌مانند.

قوله تعالى: «وَ مِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ» كه آن را منصوب دارند، و حال آنكه در موضع خفض است، و همين دليل است كه در موضع اداة، قرار گرفته است، و جائز است كه يوم به وجوه اعراب معرب شود، زيرا ظهور در اسم دارد، مگر نبينى كه عائد، به آن برنمى‌گردد، چنانچه به اسماء برمى‌گردد؟ و اگر عائد به آن برگشت، منوّن و معرب و غير مضاف مى‌شود، چنانچه گوئى: أعجبنى يوم فيه كذا؟؛ و چون از معنى اداة خارج شده، و ذكرى به آن عائد شده، اسمى صحيح گرديده است.

و گفته: در «اذ» جائز است كه بگوئى: أتيتك اذ تقوم، چنان‌كه گوئى: أتيتك يوم يجلس القاضى، كه زمان در آن معلوم است، و اگر گوئى: اتيتك يوم تقوم، اشكالى ندارد، و همه آن را جائز دانسته‌اند، و گفته: همين است كه اضافه‌اى محضه، ناميده شده است.

و نزد من، صواب آن است كه نصب يوم و ديگر أزمنه در اين موضع نظير نصب ادوات است، زيرا به جاى ادوات واقع مى‌شوند، و آنجا كه معرب به اعراب مى‌گردند، چون ظهور در اسم دارند، و معامله اسم با آنها مى‌شود.

و قوله تعالى: «لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ» يعنى: و نه از اعمالى كه در دنيا كرده‌اند، «شىء»: چيزى.

و قوله تعالى: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» يعنى خداوند مى‌فرمايد، و لفظ «يقول» ياد نشده، چون به دلالت كلام نيازى به آن نيست.

و قوله تعالى: «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» قبلا روايت مربوط به آن مورد را ياد كرده‌ايم، و معنى كلام چنين است: پروردگار مى‌گويد: امروز قدرت و سلطان از آن كيست؟ و آن روز قيامت است، آنگاه خداوند، خود فرمايد: «لِلَّهِ الْواحِدِ» آن‌كه نه مثلى دارد نه مانندى.

«الْقَهَّارُ» به هر چيزى يكسان به قدرت خود و غالب به عزّت خويش.

[۲] كشّاف زمخشرى

در قرائت «لِتُنْذِرَ» گويد: مؤنّث آمده، كه ضمير آن راجع است به «روح».

و قرائت ديگر «لِيُنْذِرَ»، مبنى بر مفعول نيز آمده.

و بعد گويد: فأوّل ما يتكلّم به ان ينادى مناد: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»؟! «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» «الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ ...» الآيه، فهذا يقتضى ان يكون المنادى هو

المجيب. مطلبى مازاد بر جامع البيان ندارد.

[۳] التبيان شيخ طوسى

قوله تعالى: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ...» الآيه.

در معنى آن گفتند: برافرازنده طبقات ثواب كه در بهشت به پيمبران و مؤمنان مى‌دهد.

و «رفيع» نكره است، يا مستأنفه، يا براى تفسير مسأله سابق، يعنى:

«فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»، و تقديرش چنين است: «و هو رفيع الدّرجات».

قوله: «ذُو الْعَرْشِ» به اينكه مالك و خالق آن است، و مراد آن است كه خداوند براى ايشان عظيم الثواب است، و بسيار پاداش

بر طاعت ایشان.

قوله تعالی: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ»، گفتند:

مراد از «روح»، قرآن است، و هر کتاب دیگر که خداوند به پیمبران فرستاده است.

و گفتند: مراد از آن در اینجا «وحی» است، زیرا دل به آن، زنده می‌شود، که از جهالت به معرفت بازمی‌گردد، و از آن است قوله تعالی: «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا» (سورة الشوری ۵۲).

قتاده و ضحّاك و ابن زید، چنین گفتند، و گفتند: مراد از «روح» در اینجا، نبوّت است، و تقدیرش: لینذر من یلقی علیه الروح یوم التّلاق، یعنی من یختاره

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۸

لنبوّته و یصطفیه لرسالته.

و قوله تعالی: «لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ»، یعنی تا بیم دهد روزی را که اهل آسمان و زمین با هم دیدار کنند.

قتاده و سدّی و ابن زید چنین گفته‌اند، و گفتند: روزی که آدمی با عمل خود دیدار کند، که روز رستاخیز است.

قوله تعالی: «لِيُنْذِرَ»، کنایه از پیغمبر است، و احتمال دارد که ضمیر مقدّر، راجع به «اللّه» باشد، امّا اوّلی بهتر است، زیرا به تاء «لتنذر» هم قرائت شده است، و آن نیکو است، و در «تلاق» آنکه با یاء «تلاقی» خوانده است، اصل است، و آنکه حذف کرده به کسره دال بر آن اکتفاء نموده است.

و قوله تعالی: «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ»، یعنی از گورهایشان بیرون آیند، و به زمین محشر رانده شوند، و همان روز تلاق و روز جمع و روز حشر است، و نصب «یوم» بر ظرفیّت است.

و قوله تعالی: «لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ»، امّا چرا ایشان را اختصاص داده است که: لا یخفی علیه منهم شیء، در حالتی که نه از ایشان، نه از دیگران چیزی بر او پنهان نیست، به یکی از دو وجه است:

اوّل: آنکه «من» برای بیان صفت باشد، نه تخصیص و تبعیض.

دوّم: آنکه معنی چنین باشد که جزاء می‌دهد ایشان را کسی که چیزی از ایشان برای او پنهان نیست، و ذکر این تخصیص برای تخصیص جزاء است به مستحقّ آن، نه غیر مستحق، و قیل: لا یخفی علی اللّه منهم شیء، فلذلك صحّ انّه أنذرهم جمیعا.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۶۹

و قوله تعالی: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» برای آن، دو معنی گفتند:

اوّل: آنکه خداوند تعالی شأنه، بندگان خود را به اقرار می‌آورد، و می‌گوید:

«لِمَنِ الْمُلْكُ»، و همه آنها، مؤمن و کافر اقرار می‌کنند بأنّه: «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ».

دوّم: آنکه قائل و مجیب، خداوند متعال است، و در اخبار از آن مصلحتی برای بندگان در خانه تکلیف است.

امّا قول اوّل، اقوی است، زیرا به دنبال قوله تعالی: «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» آمده، و خداوند گفته: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» با آنکه در آخرت، پیمبران و مؤمنان ملك عظیم دارند، به دو وجه است:

اوّل: بنابر آنکه این تخصیص پیش از تملیك اهل بهشت است مر نعیم بهشت را.

دوّم: آنکه اطلاق صفت «ملك» به حقیقت، جز بر خداوند روا نیست، زیرا او مالك همه چیزها است، نه با تملیك غیر او را؛ پس او سزاوارتر به اطلاق آن صفت است.

و قوله تعالی: «الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ» اخباری است از او تعالی شأنه که روز قیامت هر نفسی به مقدار

عمل خودش پاداش می‌یابد، و أحدی به جرم غیر، گرفته نمی‌شود، و به أحدی ظلم نمی‌شود، و حقّ هیچکس تباه نمی گردد.
قوله تعالی: «إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ» محاسبه أحدی او را از حسابرسی دیگری، بازنمی‌دارد، و حسابرسی همه یکسان و یک اندازه خواهد بود.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۰

[۴] مجمع البیان طبرسی

روح و زید نقلا از یعقوب، «لِتُنْذِرَ» قرائت کردند با تاء، و دیگران با یاء، و حجّت ایشان، وجه خطاب پیغمبر است.
الاعراب: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ، نصب «یوم» به مدلول قوله: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ، ای «لمن ثبت له الملک فی هذا الیوم» است، و جائز است که متعلّق به نفس «ملک» باشد.
بعضی گفتند: وقف بر «الملک» نیکو است، و ابتداء کردن به «الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ»، ای: فی هذا الیوم.
المعنی: «الرفیع» به معنی رافع، یعنی برافرازنده درجات پیمبران و اولیاء در بهشت؛ سعید بن جبیر گفت: رافع سماوات، بعضی گفتند: عالی الصّفات، ابی مسلم گفت: «عرش» به معنی «ملک» است، ضحّاک گفت: مقصود از «روح» جبرئیل است.
«یوم التلاق»، جبائی گفت: در این روز، اوّلین و آخرین، خصم و مخصوم، ظالم و مظلوم، باهم دیدار کنند.
ابن عبّاس گفت: خلق و خالق که میان آنها حکم کند.
محمد بن کعب القرظی گفت: مابین نفختین، وقتی همه خلایق فانی شوند، خداوند گوید: لمن الملک، و خود جواب دهد: للّه الواحد القهّار؛ و قول أوّل که وقت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۱

نشر از قبور است، اولی است.
و مطالب دیگر، عین مطالب التبیان، و بخشی از آنها از جامع البیان است.
و نظم در سیاق، آشکار است که بعد از قوله تعالی: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ» «لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ». قوله تعالی: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» به قوله تعالی: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ» متّصل و هم‌آهنگ است.

[۵] منهج الصادقین

مفصّلا تفسیر کرده از اثر و نظر، و مطلب جدیدی مازاد بر مطالب متقدّمین در آن نیست، جز آنکه در «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» گوید: و محتمل است که بروز ایشان، به اعتبار ظهور سرائر و أعمال باشد، یعنی امور خفیّه و أعمال قبیحه ایشان در آن روز ظاهر گردد.

[۶] جامع الاحکام قرطبی

قوله تعالی: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ...» الآیه.
«رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» ذو العرش با اضمار مبتدأ، و أخفش گفت: نصب آن بنابر مدح جائز است، یعنی رفیع الصّفات.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۲

ابن عبّاس و کلبی و سعید گفتند: یعنی برافرازنده هفت آسمان.

یحیی بن سلام گفت: رفعت درجات اولیائش در بهشت، «رفیع» در اینجا به معنی رافع است، چون فعیل به معنی فاعل.

و بنابر قول اوّل، از صفات ذات است، به معنی: «الّذی لا ارفع قدرا منه» و او است مستحقّ درجات مدح و ثنا بأصنافها و أبوابها، که سزاواری جز او نیست.

«ذُو الْعَرْشِ» یعنی آفریننده و مالک عرش، نه آنچنان‌که محتاج عرش باشد، بعضی گفتند: از باب تل عرش فلان، ای زال ملکه است.

پس او سبحانه «ذُو الْعَرْشِ» است، به معنی ثبوت ملک و سلطانش.

«یُلْقِی الرُّوحَ» یعنی وحی و نبوّت را بر هرکه از بندگانش بخواهد، و این را «روح» گویند، چون مردم از موت کفر، زنده می‌شوند، چنان‌که أبدان به ارواح، زنده است، و آن را به معنی قرآن و به معنی جبرئیل نیز گفته‌اند.

«مِنْ أَمْرِهِ» یعنی از قول او، یا از قضاء او، و «من» در اینجا به معنی باء است، یعنی به امر و فرمان او.

«عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» و ایشان انبیاءاند که او خواسته انبیاء باشند، و مشیّت هیچکس در ایشان راه ندارد.

«لِیُنْذِرَ» راجع به رسول است، و گفتند: راجع به خداوند است، یعنی: لینذر اللّٰه ببعثه الرسل الی الخلائق.

حسن و ابن عبّاس و ابن السمیقع، به تاء خواندند که خطاب به پیغمبر باشد.

«یَوْمَ التَّلاقِ» اقوال مختلف را ذکر کرده.

«یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» بدل از یوم التلاق است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۳

بعضی گفتند: «هم» در محل رفع است به ابتداء، و «بارزون» خبر آن است، و جمله در موضع خفض است به اضافه، و به همین جهت تنوین آن حذف شده، و چنین است نزد سیبویه اگر به معنی «اذ» باشد، چنانچه گوئی: لقیتک یوم زید اسیر؛ امّا اگر به معنی «اذا» باشد جائز نیست، مانند: القاک یوم زید اسیر.

«لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ» گفتند که: این جمله عامل در «یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» است، ای: لا یخفی علیه شیء منهم، و من اعمالهم یوم هم بارزون.

«لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ» و این، هنگام فناء خلق است.

حسن گفت: پرسنده و جواب گوینده، خود او است، زیرا وقتی می‌پرسد که احدی نیست جواب دهد؛ پس خود به نفسه تعالی گوید: «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ».

نحّاس گفت: صحیح‌ترین خبری دراین‌باره آن است که ابو وائل از ابن مسعود روایت کرده که وی گفت: مردم بر زمینی سفید چون نقره، محشور می‌شوند، که خداوند بر روی آن نافرمانی نشده، امر می‌شود تا منادی ندا دهد:

«لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ»؟

بندگان، چه مؤمن و چه کافر، همه گویند:

«لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ»

مؤمنان از روی شادی و لذّت چنین گویند؛ و کافران از روی اندوه و انقیاد، امّا اگر چنین باشد و خلقی موجود نباشد، بعید است، زیرا فائده‌ای در آن نیست، و این قول از ابن مسعود صحیح است، نه قیاس است نه تأویل.

من می گویم: قول اوّل جدا اظهر است، زیرا مقصود، اظهار انفراد خداوند است به ملک، هنگامی که دعاوی مدّعین از میان

رفته، زیرا مالکان و ملک ایشان
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۴
و متکبّران و نسبها و دعاوی، همه از میان رفته است، چنانچه از حدیث ابی هریره و ابن عمر است.
محمد بن کعب گفت: مابین النفختین است، و گفته‌اند که منادی این‌چنین ندا می‌دهد، و أهل بهشت می گویند:
«لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ».

[۷] البرهان بحرانی

قوله تعالی: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ...» الآیه.
ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام، قال: سألته عن قول اللّه عزّ و جل:
«يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» فقال: جبرئیل.
و الحدیث بتمامه تقدّم فی اوّل سورة النحل، و سیأتی انشاء اللّه فی قوله تعالی:
«وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا». فی سورة الشوری روایات کثیرة.
حفص بن غیاث عن ابی عبد اللّه (ع) قال: «يَوْمَ التَّلاقِ» یوم تلتقی أهل السماوات و اهل الارض؛ و «يَوْمَ التَّنادِ» یوم ینادی أهل النّار أهل الجنّة أن أفیضوا علینا من الماء أو ممّا رزقکم اللّه؛ و «يَوْمُ التَّغابُنِ» یوم تغبن أهل الجنّة أهل النّار؛ و «يَوْمَ الْحَسْرَةِ» یوم یؤتی بالموت فیذبح.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۵

[۸] نور الثقلین

علی بن موسی الرضا، قال حدّثنی أبی، عن أبیه، عن جدّه أمیر المؤمنین فی حدیث: (المیم ملک اللّه یوم لا مالک غیره، و یقول اللّه عزّ و جل: لمن الملک الیوم؟
ثمّ تنطق ارواح انبیائه و رسله و حججه فیقولون: للّه الواحد القهّار، فیقول اللّه جلّ جلاله: الیوم تجزی کلّ نفس بما کسبت).
تفسیر علی بن ابراهیم، عن عبید بن زرارة قال: سمعت ابا عبد اللّه علیه السلام یقول:
اذا أمات اللّه اهل الارض، لبث کمثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ما أمات أهل الارض و أهل سماء الدّنیا و أضعاف ذلک، ثمّ أمات أهل سماء الدّنیا و أضعاف ذلک ثمّ أمات أهل السّماء الثانیة، ثمّ لبث مثل ما خلق اللّه الخلق، و مثل ما أمات أهل الارض و أهل السّماء الدّنیا و السّماء الثانیة و أضعاف ذلک ثمّ أمات أهل السّماء الثالثة، ثمّ لبث مثل ما خلق اللّه الخلق، و مثل ما أمات أهل الارض و أهل سماء الدّنیا و السّماء الثانیة و الثالثة و أضعاف ذلک، فی کلّ سماء مثل ذلک و أضعاف ذلک، ثمّ أمات میکائیل، ثمّ لبث مثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ذلک کلّه و أضعاف ذلک، ثمّ أمات جبرئیل، ثمّ لبث مثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ذلک کلّه و أضعاف ذلک، ثمّ أمات اسرافیل، ثمّ لبث مثل ما خلق اللّه الخلق و مثل ذلک کلّه و أضعاف ذلک، ثمّ یقول اللّه عزّ و جل:
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۶
«لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»؟

فيردّ اللّه على نفسه:
«لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ، أين الجبّارون، أين المتكبّرون و نخوتهم»؟ ثمّ يبعث الخلق.
قال عبيد بن زرارة: فقلت: انّ هذا الامر كلّه يطول بذلك، قال: أرأيت ما كان؟ هل علمت به؟ فقلت: لا، قال: فكذلك هذا.
دو حديث ديگر در اين مورد نقل مى‌كند: يكى از على بن الحسين عليهما السلام كه از او مى‌پرسند: كم ما بين النفختين؟ و حضرت شرح مى‌دهد كه چگونه اسرافيل در صور مى‌دمد: فصعق من فى السموات و الارض، و تنها اسرافيل مى‌ماند، كه خداوند مى‌فرمايد: مت؛ و او مى‌ميرد، و آنگاه خداوند ندا مى‌دهد:
«لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»؟
حديث ديگر از حضرت صادق صلوات اللّه عليه در تعزيت فرزندش اسماعيل كه: أهل زمين و أهل آسمان مى‌ميرند، آنگاه خداوند از اسرافيل مى‌پرسد: كى باقى مانده؟ مى‌گويد: حمله عرش و جبرئيل و ميكائيل و ملك الموت! و خداوند به او فرمان مى‌دهد تا جبرئيل و ميكائيل و حمله عرش را فرمان دهد بميرند، و سپس به ملك الموت فرمايد: مت؛ آنگاه زمين و آسمان‌ها به يمين خود بگيرد و گويد:
«كجايند آنان‌كه براى من شريك مى‌گيرند، كجايند كه با من خداى ديگر قرار مى‌دهند».
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۷۷

[۹] روح المعانى آلوسى

قوله تعالى: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ...» الآيه.
«رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» صفت مشبّهه است كه به فاعل اضافه شده، از رفع الشىء يرفع اذا علا، و ممكن است صيغه مبالغه باشد، از باب اسم فاعل، و به مفعول اضافه شده باشد، امّا بعيد است؛ و درجات صعود، گام‌هاى ملائكه است تا به عرش برسند، يعنى برافرازنده درجات فرشتگانش تا به عرش. ابن جبير آن را به آسمان‌ها تفسير كرده، و ناروا نيست، زيرا فرشتگان آسمان، به آسمان بالا روند تا به عرش رسند، جز آنكه او رفيع را اسم فاعل گرفته كه به مفعول اضافه شده، أى: رفع سماء فوق سماء و العرش فوقهنّ! و دانستى كه اين وجه بعيد است، و وصف خداوند به «رفيع» براى دلالت است بر عزّت و ملكوت او سبحانه، و روا است كه كنايه باشد از رفعت شأن و سلطان او، همچنان‌كه در قول او: «ذُو الْعَرْشِ» كه كنايه از ملك او است جلّ جلاله.
و در اينجا، نظر اوّل آن نيست كه خداوند متعال عرشى دارد، زيرا كنايه هرچند با اراده حقيقت منافات ندارد، امّا مقتضى وجوب اراده آن هم نيست.
و ابن زيد گفته: «رفيع الدرجات» يعنى عظيم الصّفات، و گوئى بيانى است براى حاصل معناى كنائى.
و گفته‌اند: مقصود از آن، درجات ثواب است كه اولياء خداوند در روز قيامت
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۷۸
به آن مى‌رسند، و اين روايت از ابن عبّاس و ابن سلام است، و أنسب است به قوله تعالى: «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (ما قبل آيه)، و معنى اوّل انسب است به قوله تعالى: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ» زيرا متضمّن ذكر ملائكه است، و آنانند كه روح را نازل مى‌كنند.
چنانچه خداوند متعال فرمايد: «يُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ» و هركدام باشد، هر سه جمله: رفيع الدّرجات، و ذو العرش، و يلقى الرّوح، اخبارى هستند براى «هو» سابق در «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ»، امّا ابو حيّان بعيد شمرده، زيرا فاصله زياد است.

و گفته‌اند: خبرند برای «هو» محذوفی، و جمله همچون تعلیلی است برای تخصیص عبادت و اخلاص دین برای خداوند متعال، و متضمّن بیان انزال رزق روحانی است، بعد از بیان انزال رزق جسمانی در قوله تعالی: «يُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً».
قتاده گفته: مراد از «روح»، وحی است.
و ابن عبّاس گفته: قرآن است که جاری در دلها است، چنانکه روح در اجساد.
ضحّاك گفت: جبرئيل است، و او حيات قلوب است، به اعتبار آنچه از علم نازل می‌كند.
ابن عطیه گفت: مراد، همه نعمت‌هائی است که خداوند به بندگان ره یافته، می‌دهد، تا ایمان و معقولات شریعت را به ایشان تفهیم کند.
و قوله تعالی: «مِنْ أَمْرِهِ»، بعضی گفتند: بیان روح است، و تفسیرش کردند
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۷۹
به آنچه شامل امر و نهی می‌شود، و به جای وحی به کار بردند که اشاره باشد به اینکه حیات قلوب به وحی اختصاص دارد، از جهت تحلّی و تخلّی که با امتثال امر و انتهاء از نهی، حاصل می‌شوند.
ابن عبّاس گفت: مراد از «امر» قضاء است، در این صورت «من» ابتدائیه است، و متعلّق است به محذوفی که حال است از «روح»، أی: ناشئا من أمره؛ یا آنکه صفت است برای آن، نزد آن کس که حذف موصول با بعض صله‌اش را جایز می‌داند، أی: الکائن من أمره.
بعضی آن را به ملك تفسیر کرده‌اند، و «من» ابتدائیه را متعلّق به محذوفی دانسته‌اند که حال یا صفت باشد، چنانچه گفته شد، و مبدأ وحی بودن ملك، از آن است که از آنجا گرفته می‌شود؛ و آنکه «روح» را به جبرئیل تفسیر کرده، گفته:
«من» سببیّه است و متعلّق است به «یلقی»، و معنای آن: ینزل الروح من اجل تبلیغ أمره.
«عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» و آنها کسانی‌اند که خداوند برای رسالت و تبلیغ احکام، برگزیده است، و استمرار تجدّدی که از «یلقی» مفهوم می‌شود، ظاهر است، زیرا القاء از زمان امام علیه السلام تا زمان خاتم مستمر بوده، و همچنین در حکم استمرار متّصل تا قیام ساعت است، به اعتبار اقامه کسی که به دعوت قیام می‌کند، چنانچه ابو داود از ابی هریره از رسول اکرم (ص)، روایت می‌کند که فرمود:
إنّ اللّه تعالی یبعث لهذه الامّة علی رأس كلّ مأة سنة من یجدّد لها دینها.
یعنی به احیاء آنچه از عمل به کتاب و سنّت، مندرس شده است.
و «رفیع» را به نصب، در مقام مدح هم خوانده‌اند.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۸۰
«لِيُنْذِرَ» علّت است برای القاء، و ضمیر مستتر در آن برای خداوند است سبحانه، یا برای آنکه وحی به او می‌رسد، یا برای روح، یا برای امر؛ امّا عود ضمیر به ملقی الیه که رسول باشد، لفظا و معنی اقرب است، زیرا مرجع آن اقرب است، و نیز اسناد در آن قوی‌تر است، زیرا او است که حقیقة و بلا واسطه، مردم را انذار می‌کند.
امّا ابو حیّان، رجوع ضمیر را به خداوند، اقرب دانسته که وی پدیدآرنده انذار است.
و قوله: «يَوْمَ التَّلاقِ» مفعول است برای «ینذر»، یا ظرف است، و منذر به، محذوف است، أی: لینذر العذاب یوم التلاق.
و قوله سبحانه: «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» بدل است از یوم التلاق، و «هم» مبتدأ است و «بارِزُونَ» خبر آن، و جمله در محل جرّ است به اضافه «یوم» به آن، و این بنابر مذهب ابی الحسن است، که اضافه ظرف را به مستقبل، جائز می‌داند، مانند:

«اذا» به جمله اسميه، نحو: أجيئك اذا زيد ذاهب.
امّا سيبويه، آن را جائز نمى‌داند، و واجب مى‌داند تقدير فعلى بعد از ظرف كه اسم با آن مرفوع شود، و جائز مى‌داند كه «يوم» ظرف باشد، براى قوله تعالى:
«لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْ‌ءٌ».
امّا ظاهر بدليّت است، و اين جمله «لا يَخْفى» مستأنفه است براى بيان بروز، و تقريرى براى آن است، و رفع شبهه و گمان است، زيرا بعضى متوهّمين در دنيا گمان مى‌كردند اعمال ايشان مستور است، و جائز است كه خبر ثانوى باشد براى «هم».
و گفتند كه: حال است از ضمير «بارزون»، و «يَوْمَ التَّلاقِ» روز قيامت
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۸۱
است. ابن عبّاس گفت: چون خلائق با هم تلاقى كنند.
و از ميان اقوال، قول ابن عبّاس مرجّح است، زيرا جريان كلام در آن، بر حقيقت است.
و «بارزون» از برز است از ابراز، به معنى فضاء.
و گفته‌اند: مراد آن است كه خارجون از قبورند، و أعمال و سرائر ايشان ظاهر است، و گفته‌اند: نفوس ايشان ظاهر است، و با پرده ابدان پنهان نمى‌شود، امّا بدون ثبوت قول معصوم، اين وجه تفسير صحيح نيست.
و «مِنْهُمْ شَيْ‌ءٌ» يعنى هيچ‌چيز از اعيان و احوال و اعمال ايشان بر خداوند، پوشيده نيست، از پنهان و آشكار، سابق و لا حق.
ابىّ بن كعب، «ينذر» به بناء فاعل خواند، و «يوم» را مرفوعا على الفاعليّة.
و يمانى، «لينذر»، بنيا للمفعول، و «يوم» را مرفوعا به نيابت فاعل خواند.
حسن و يمانى به قول ابن خالويه، «لتنذر» با تاء خواندند، كه مخاطب، رسول صلى اللّه عليه و آله و سلّم باشد، به اعتبار «روح» كه مؤنّث است، أى: لتنذر الرّوح.
و قوله تعالى: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» حكايت است از سؤالى كه در آن روز مى‌شود، و جواب داده نمى‌شود، به تقدير قول كه معطوف به ماقبل است از جمله منفيه مستأنفه، يا مستأنفه است كه جواب از سؤالى است كه از حكايت بروز و ظهور احوال ايشان پديد آمده، گوئى گفته مى‌شود: فما يكون حينئذ؟
فقيل: يقال: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ...» الخ.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۸۲

[۱۰] تفسير المراغى به جاى المنار

قوله تعالى: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ...» الآيه.
بعد از آن‌كه خداوند متعال از صفات كبريائى خود برشمرد، از اظهار آيات و انزال أرزاق، سه صفت ديگر كه دال بر عظمت و جلال او هستند برشمرد و فرمود:
(۱) «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» يعنى او ارفع موجودات و أعظم ايشان است، زيرا هر چيزى جز او محتاج او است، و او از غير خودش بى‌نياز است، و او أزلى و أبدى است، براى هستى او اوّل و آخرى نيست، و او دانا به هر چيز است، «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ».
(۲) «ذُو الْعَرْشِ» يعنى او مالك عرش و مدبّر آن است، او مستولى بر عالم اجسام است كه اعظم آنها عرش است، همچنان‌كه

مستولی بر عالم ارواح است، و این مسخّر او است، و به همین اشاره فرموده در گفتارش:
(۳) «یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» یعنی وحی را به قضاء خود، القاء می‌کند بر هرکس از بندگانش بخواهد، آنان‌که برای رسالت خود برگزیده است، و برای تبلیغ احکام خود به هرکس از بندگان خود که بخواهد.
و مانند همین آیه است، «یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ».
و قوله تعالی: «وَ إِنَّهُ لَتَنْزِیلُ رَبِّ الْعالَمِینَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِینُ عَلی
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۸۳
قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ».
و «لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» یعنی تا بترساند به عذاب روزی را که عابد و معبود با هم دیدار می‌کنند، و روزی که ایشان آشکارند، هیچ‌چیز، ایشان را پنهان نمی‌کند و نمی‌پوشاند.
«لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْ‌ءٌ» پس خداوند می‌داند آنچه هریک از ایشان کرده و جزاء می‌دهد به همان اندازه که پیش فرستاده، اگر خیر است! خیر، و اگر شرّ است! شر.
آنگاه، آنچه وقت بروز خلق برای حساب گفته می‌شود، ذکر می‌کند.
«لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» یعنی خداوند می‌فرماید:
«لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ»؟ هیچکس جواب نمی‌دهد، خودش جواب می‌دهد:
«لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ»
یعنی واحدی که مثل و مانند ندارد، و به هر چیزی علی السّویه قهّار است، و به عزّت خود غالب است.
و گفته‌اند: مجیب، أهل محشرند.
و حدیث ابو وائل از ابن مسعود را نقل می‌کند: «مؤمنان، این جواب را با شادی و لذّت می‌دهند، و کافران با اندوه و انقیاد و خضوع».
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۸۴

[۱۱] فی ظلال القرآن سیّد قطب

قوله تعالی: «رَفِیعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ ...» الآیه.
او سبحانه تنها او صاحب رفعت و مقام عالی است، و او است صاحب عرش افراشته گسترده قدرت، و او است آن‌که آمرزنده‌کننده، خود را که جانها و دلها را زنده می‌کند، برگزیدگان از بندگان خود، القاء می‌کند، و این کنایه از وحی به رسالت است.
امّا اینگونه تعبیر، اولا: حقیقت وحی را بیان می‌کند، و اینکه روح و حیات بشریّت است.
دوّم: آنکه به برگزیدگان بندگان از بالا نازل می‌شود، و همه این بیانات سایه‌های متناسب و هم‌آهنگ از صفت خداوند «الْعَلِیُّ الْکَبِیرُ» است.
امّا وظیفه روشن آن برگزیده، که روح از أمر خداوند به او القاء می‌شود، هرآینه انذار است.
«لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ» در این روز، همه بشر تلاقی می‌کنند، همه مردم با اعمالشان که در دنیا کرده‌اند، فرشتگان و جنّیان با مردمان، و همه خلائقی که این روز دیدنی را می‌بینند، و همه خلائق با پروردگارشان در ساحت حساب، ملاقات می‌کنند؛

پس آن روز، روز تلاقی است، با همه معانی تلاقی و صور آن.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۸۵

دیگر آنکه آن روز، روزی است که آشکار می‌شوند، نه ساتری دارند، نه پناهگاهی، نه خدعه‌ای به کار می‌آید در ارزشها، نه نیرنگی.

«يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ» هیچ‌چیز از ایشان بر خداوند پوشیده نیست، در هیچ وقت و هیچ حال؛ امّا در غیر آن روز، گمان می‌کردند که در پوششی مستورند، و أعمال و حرکات ایشان پنهان است؛ امّا این روز حس می‌کنند که برهنه‌اند و می‌بینند رسوایند، هیچ پوشاکی ندارند، و پرده پندار از میان رفته است.

در آن روز، متکبّران، ضعیف و زبون می‌شوند؛ جبّاران، خود را پنهان می‌سازند (اگر بتوانند)؛ همه وجود، خاشع برای خداوند است، بندگان هم خاضع‌اند، و خداوند مالک الملک واحد قهّار، در سلطنت یکتا و یگانه است، و خداوند در تمام آنات، به آن متفرّد است.

در آن روز این مطلب عیان و آشکار است، بعد از آنکه برای دلها مکشوف بود، هر منکری آن را می‌داند، و هر متکبّری آن را دریافت می‌کند، هر صدائی ساکت می‌شود، و هر جنبشی ساکن می‌گردد.

در این وقت، صوتی جلیل ترس‌آور می‌پرسد و جواب می‌دهد، و در آن روز، جز او پرسنده و جوابگوئی نیست:

«لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ»

«الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسابِ».

روز، روز پاداش حقّ است؛ روز، روز عدل است؛ روز، روز فصل و فیصله

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۸۶

قضاوت است، بی‌مهلت و بی‌کندی، جلالت و سکوت بر آن سایه افکنده است، ترس و خشوع دامن فروهشته، خلق می‌شنوند و خشوع می‌آورند؛ امر، پایان می‌یابد؛ و أوراق حساب، بسته می‌شود.

و این قول با اوّل سوره که فرمود: «الَّذِينَ يُجادِلُونَ فِي آياتِ اللَّهِ ...» تا «فَلا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلادِ» چه متّسق و هم‌آهنگ است، این است پایان تاخت و تاز در زمین، و این است پایان برتری‌خواهی به ناحق، و پایان تجبّر و تکبّر، و دارائی و متاع دنیا.

[۱۲] تفسير الكاشف مغنيه

قوله تعالى: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ...» الآيه.

«رَفِيعُ الدَّرَجاتِ»، خبر ثانی است برای «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ» (در آیه قبل)، و مصدر از «لِيُنْذِرَ» متعلّق است به «يُلْقِي».

و «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ»، بدل است از «يَوْمَ التَّلاقِ»، و «هم» مبتدأ است، و «بارزون» خبر آن، و «الملک» فاعل فعل محذوفی است أی: ثبت الملک، و «للّه» متعلّق است به محذوفی أی: ثبت للّه.

«الْيَوْمَ تُجْزى»، «الْيَوْمَ» ظرف است برای «تجزی».

«لا ظُلْمَ الْيَوْمَ»، «ظلم» اسم «لا»، و «الیوم» خبر آن است.

«رَفِيعُ الدَّرَجاتِ»، کنایه است از علوم و عظمت او تعالی شأنه، و گفته‌اند:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۸۷

مقصود از «درجات»، تفاوت عارفان باللّه در معرفت، از حیث قوّت و ضعف، از معرفت رجل عادّی تا معرفت فلاسفه و

پیغمبران.
«ذُو الْعَرْشِ»، كنايه است از ملك و استيلاء.
«يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلاقِ» مراد به «روح» وحى، و به «يَوْمَ التَّلاقِ» روز قيامت، روزى كه هركس با پاداش عمل خود برخورد مى‌كند؛ و مراد به انذار از آن، انذار به عذاب آن است، و تعبير به اين شده كه خداوند منذر است تا اشاره به شدّت هول آن روز باشد، و معنى آن است كه خداوند وحى را به هركس از بندگانش بخواهد نازل مى‌كند، تا مردم را بيم دهد كه بعد از مرگ محشور مى‌شوند، در روزى كه براى طاغيان و گناهكاران بدترين روزها است، و از آنچه كرده‌اند پرسش مى‌شود.
«يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» يعنى چنانچه هستند، پيش خداوند ظاهر مى‌شوند.
«لا يَخْفى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْ‌ءٌ» اين، بيان و تفسير قوله: «يَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» است.
«لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ»، از ايشان در قيامت سؤال مى‌شود، آنگاه كه براى فيصله قضا حاضرند، حكومت و ملك از آن كيست؟ خداوند از طرف ايشان جواب مى‌دهد، زيرا جواب واقعا و حقيقةً متعيّن است، يا خودشان به زبان حال و مقال جواب مى‌دهند: «لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ».
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۸۸

[۱۳] تفسير الميزان

قوله تعالى: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ ...» الآيه.
سه صفت متعالى براى خداوند سبحانه، هركدام خبرى بعد خبر ديگر براى ضمير در قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آياتِهِ» (در آيه قبل)، و اين آيه براى انذار است.
و براى قوله تعالى: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ» تفاسير گوناگونى گفته‌اند، كه رافع درجات انبياء و اولياء در بهشت است؛ رافع آسمان‌هاى هفتگانه است كه از آنها ملائكه به عرش بالا مى‌روند؛ مصاعد عرشش رفيع است و كنايه از رفعت شأن و سلطان او است.
امّا آنچه تدبّر به ما مى‌آموزد، آن است كه آيه و ما بعدش، ملك او بر خلقش را وصف مى‌كند كه او سبحانه عرشى دارد كه زمام امور خلائق در آن فراهم شده، و از آنجا «امر» نازل مى‌شود؛ عرشى كه متعالى به درجات «رفيع» است، كه آن درجات مراتب خلق‌اند، و شايد مراد، آسمانهائى باشد كه به وصف او تعالى در كلام مجيدش: مساكن فرشتگان است، و أمر او تعالى ميان ايشان نازل مى‌شود، و همين آسمانها است كه عرش را از مردم، محجوب مى‌دارد.
سپس هرآينه خداوند را روزى است كه روز تلاقى است، كه پرده از ميان او
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۶۸۹
و مردم برمى‌خيزد، و پوشش از بصيرت ايشان زائل مى‌شود، آسمانها با دست قدرتش پيچيده، و عرش نمايان مى‌شود، و براى ايشان آشكار مى‌شود كه او است پادشاه و مالك همه‌چيز، ملكى جز ملك او نيست؛ آنگاه ميان ايشان داورى مى‌كند.
پس مراد از درجات، درجاتى است كه از آن به عرش بالا مى‌روند و فرود مى‌آيند، و قوله: «رَفِيعُ الدَّرَجاتِ ذُو الْعَرْشِ» كنايه استعاريّه‌اى است، از تعالى عرش ملك او از مستواى خلق، و احتجاب خدا از خلق پيش از روز قيامت، به درجاتى رفيع و مراحلى بعيد.
و قوله: «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلى مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» اشاره است به امر رسالتى كه انذار از شأن آن است، و تقييد «روح» به

قوله: «مِنْ أَمْرِهِ» مراد آن روحی است که در قوله تعـالی: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی» (سورهٔ الاسـراء ۸۵) یاد فرموده، و همان است که مصاحب فرشتگان وحی است.

چنانچه در قوله تعالی: «یُنَزِّلُ الْمَلائِکَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلی مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا ... الـخ» (سورهٔ النحل ۲) به آن اشاره شده است.

پس مراد به القـاء روح بر هرکس بخواهـد، تنزیـل آن است بـا ملائکه وحی بر او، و مراد به قوله: «مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ» پیمبرانند که ایشان را برای رسالت خود برگزیده است، و در معنای روحی که بر پیغمبر القاء می‌شود، اقوال دیگر است که مهم نیست.

و قوله تعالی: «لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ» آن روز قیامت است، به این نام نامیـده شـده، چون خلائق در آن ملاقات می‌کنـد، یا از جهت ملاقات خالق و مخلوق است،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۰

یا اهل آسمان و زمین، یا ظالم و مظلوم، یا مرد و عملش، و برای هر وجهی از وجوه مذکور، قائلی هست.

و ممکن است قول دوّم به تکرر این معنی در قرآن تأیید شود، قوله تعالی:

«بِلِقـاءِ رَبِّهِمْ لَکـافِرُونَ» (سورهٔ الروم ۸)، و قـوله: «إِنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ» (سـورهٔ هود ۲۹)، و قوله: «یـا أَیُّهَـا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِیهِ» (سورهٔ الانشـقاق ۶)، و معنی لقـاء خلق با خلق، از میان رفتن اسـباب مشـغول‌دارنـده است، و ظهور آن‌که خداوند حق آشکار است و بروز ایشان برای خداوند.

قـوله تعـالی: «یَوْمَ هُمْ بـارِزُونَ لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْ‌ءٌ ... الـخ» تفسـیر است برای «یَوْمَ التَّلاقِ»، و معنی بروز ایشـان برای خداونـد، ظهور حق است برای ایشان و تباهی اسباب وهمیّه‌ای که ایشان را به خود می‌خوانـد و می‌فریفت، و از پروردگارشان محجوب می‌ساخت، و از احاطه ملک خداوند و یگانگی او در حکم، و ربوبیّت و خداوندی او غافل می‌ساخت.

پس قول خداوند: «یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ» اشاره است به هر سـبب حاجب، و قوله تعالی: «لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْ‌ءٌ» تفسیری است برای معنی بروزشـان برای خداونـد، پس دلهـا و أعمـال ایشان در دیـدگاه خداونـد است، و ظاهر و باطن ایشان در آنچه به یاد دارند، و آنچه را فراموش کرده‌اند، همه پیش خداوند مکشوف و آشکار است.

و قوله تعـالی: «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ» پرسـش و پاسـخی است از ناحیه خداونـد متعال که حقیقت چنان روزی را آشکار می‌سازد، و آن ظهور ملک و سلطان او است سبحانه بر خلق علی الاطلاق.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۱

و در توصـیف او تعـالی به «الْواحِدِ الْقَهَّارِ» تعلیـل است برای انحصـار ملـک در او تعـالی، زیرا چون ملـک او به هر چیزی قاهر است، و به سلب استقلال از هر چیزی مسلّط است، و او واحد است، پس ملک برای او است تنها.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۳

نمونه نهم

[۱] طبری و جامع البیان

قوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ شَهِیدٌ» (سوره فصّلت/ ۵۳).

اهل تأویل، اختلاف دارند که آن آیات چیستند، بعضی گفتند: مراد از «آفاق»، وقائع پیغمبر در بلاد مشرکین است که مکّه و اطراف آن باشد، و مراد از «أنفس» فتح مکّه.

منهال گفت: «آیات آفاقی»، ظهور محمّد است.

سدّی گفت: مراد از «آفاق»، فتوحات پیغمبر؛ و از «أنفس»، فتح مکّه است.

بعضی گفتند: مراد از «آفاق»، نواحی آسمان؛ و از «أنفس»، سبیل بول و غائط است.

و بهترین اقوال، قول سدّی است، زیرا آفتاب و ماه را قبلا هم دیده بودند، و

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۴

تهدید به آنها موردی ندارد، امّا به فتوحات پیغمبر و غلبه او، تهدید درست است.

و قوله: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»، یعنی: وقائع را به مشرکین نشان می‌دهیم تا حقیقت آنچه به پیغمبر نازل کرده‌ایم، بر ایشان آشکار گردد.

و قوله: «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» یعنی: ای محمّد! بس نیست که پروردگار تو، به آنچه خلقش می‌کند، آگاه است، و هیچ‌چیز از علم او کم نمی‌شود؟

و در قوله: «أنّه» دو وجه هست:

یکی: آنکه در موضع خفض است به باء بر وجه تکریر باء، و معنی کلام این است: «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

و دیگر: آنکه در موضع رفع باشد، به قوله «یکف» و معنی کلام چنین است:

«أ و لم یکف بربّک شهادته علی کلّ شیء».

[۲] طوسی و التبیان

قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا ...» الآیه.

معناه: انّ الدلائل فی آفاق السماء، بسیر النجوم و جریان الشمس و القمر فیها بأتمّ التّدبیر، و فی أنفسهم جعل کلّ شیء لما یصلح له من آلات الغذاء و مخارج الأنفاس و مجاری الدم و موضع العقل و الفکر و سبب الافهام و آلات الکلام.

بعد از آن، اقوال مفسّرین صحابه و تابعین را موجزتر از طبری یاد می‌کند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۵

[۳] طبرسی و مجمع البیان

قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا ...» الآیه.

در معنی آن، اختلاف هست:

۱- آنکه حجّتها و دلائل خود را بر توحید، به ایشان نشان خواهیم داد در آفاق عالم و اقطار آسمان و زمین، از آفتاب و ماه و اختران، و نباتات و درختان، و دریاها و کوهها؛ و در نفس خودشان، از لطائف صنع و بدائع حکمت، تا اینکه برایشان ظاهر شود که او تعالی شأنه حقّ است. منقولا از عطاء و ابن زید.

۲- زجّاج گفت: مراد، آثار مکذّبین قبل از خودشان است، و آثار خلق خداوند در همه جا، و مراد از «وَ فِی أَنْفُسِهِمْ» آن است که ایشان نطفه بودند، آنگاه علقه و مضغه و عظام و لحم، و در آخر افاضه عقل و تمییز، که همه دلیلند بر اینکه کننده این کارها، یکتائی است که «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ‌ءٌ».

آنگاه باقی تفاسیر موقوفه و مباحث اعرابی را که طبری یاد کرده، می‌آورد.

[۴] زمخشری و کشّاف

«سَنُرِیهِمْ آیاتِنا ...» الآیه.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۶

کشّاف، بدون استناد به دیگری، آن آیات را به فتوحات عجیبه اسلام تفسیر کرده است.

[۵] قرطبی و جامع الأحکام

«سَنُرِیهِمْ آیاتِنا ...» الآیه.

در صحاح آمده که: «آفاق» به معنی نواحی است، و مفرد آن «افق» است (به سکون فاء) و «افق» (به ضمّتین)، و رجل افقی (به فتح همزه و قاف)، اگر از آفاق زمین بود؛ ابو نصر چنین گفته.

و غیر جوهری چنین گفته:

أخذنا بآفاق السّماء علیکم‌لنا قمراها و النجوم الطوالع آنگاه گوید: در قوله تعالی: «حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» چهار وجه هست:

۱- آنکه مراد، قرآن است.

۲- اسلام.

۳- آنچه خداوند به ایشان نشان خواهد داد از آیات.

۴- خود پیغمبر اکرم که رسول خداوند است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۷

[۶] ابو حیّان و البحر المحیط

اشاره

قوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا ...» الآیه.

ابو حیّان سه قول ذکر می‌کند:

۱- احوال امم ماضیه و مکذّبین بالرّسل.

۲- آیات قدرت در زمین و آسمان.

۳- فتوحات اسلام.

آنگاه قول سوّم را ترجیح می‌دهد، و دلیلش هم کلمه «سَنُرِیهِمْ» است، که برای آینده است، و بعید می‌داند که مراد از آن، وقائع امم ماضیه باشد، و نیز بعید می‌داند که مراد، آیات آسمان و زمین باشد که هم در گذشته برای ایشان مرئی و دیده شده

است، و چیز تازه‌ای ندارد.

توضیح از مؤلّف:

عقب‌افتادگی فکری ابو حیّان، شگفت‌آور است که گفته: چیز تازه‌ای ندارد.
تفصیلات نحوی همان است که قبلا هم گفته شده است.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۸

[۷] بحرانی و البرهان

قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا ...» الآیه.
علی بن ابراهیم فی قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ»، معنی فی الآفاق: الکسوف و الزلزال و ما یعرض فی السماء من الآیات؛ و أمّا فی أنفسهم: فمرّة بالجوع، و مرّة بالعطش، و مرّة یشبع، و مرّة یروی، و مرّة یمرض، و مرّة یصحّ، و مرّة یستغنی، و مرّة یفتقر، و مرّة یرضی، و مرّة یسخط، و مرّة یغضب، و مرّة یخاف، و مرّة یلعن، فهذا من أعظم دلالة اللّه علی التوحید؛ قال الشاعر:
و فی کلّ شیء له آیةتدلّ علی أنّه واحد

[۸] ملّا فتح اللّه کاشانی و منهج الصّادقین

قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا ...» الآیه.
ملّا پس از ذکر اقوال مفسّرین در «آیات» و «أنفس»، و همچنین مباحث نحوی آیه، سه قول دیگر نقل می‌کند:
۱- از محمد بن کعب قرظی، که آیات آفاقی، غلبه دین اسلام است به وقت ظهور حضرت صاحب الزمان صلوات اللّه علیه؛ و آیات أنفسی، فتوحات زمان
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۶۹۹
پیغمبر است.
۲- آنکه ضمیر جمع، راجع است به همه آدمیان، و معنی آن است که بنمائیم همه مردمان را دلائل آفاقی که هدم بنیان است؛ و أنفسی که اهلاک ابدان است.
۳- آنکه آفاقی، اختلاف أزمنه و أمکنه است؛ و أنفسی، تفاوت کلّی است در احوال و أمزجه.
و أرباب تحقیق گفته‌اند که: آفاقی، عالم کبیر است؛ و أنفسی، عالم صغیر؛ و شبهه‌ای نیست که آنچه از دلائل قدرت در عالم کبیر هست، نمونه‌ای از آن در عالم صغیر هست.
از آن جمله، اخلاط اربعه که از آیات نفسی است، نمونه فصول اربعه است که از آیات آفاقی است؛ و بر این قیاس، قوای اربعه، نمونه‌ای از ریاح اربعه است؛ و عروق اربعه که: اکحل و قیفال و باسلیق و ابطی است، مانند انهار اربعه است که: جیحون و سیحون و نیل و فرات‌اند.
و نعم ما قیل:
فی الآفاق شمس و قمرفی الأنفس حسّ و فکر

فی الآفاق کوکب و نجومفی الأنفس عجائب و علوم

فی الآفاق سحاب و غیومفی الأنفس نوائب و هموم

فی الآفاق بروق خاطفهفی الأنفس عروق راجفه

فی الآفاق جبال شامخهفی الأنفس آمال راسخه

فی الآفاق عیون نابعهفی الأنفس عیون دامعه

فی الآفاق جواهر و معادنفی الأنفس ظواهر و بواطن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۰

پس آنچه مفصّلا در عالم است، مجملا در نشاء انسان مندرج است، و لهذا می‌گویند که: انسان عالم صغیر مجمل است، و غیر او عالم کبیر مفصّل؛ پس عالم شدن به حقیقت عالم صغیر، مستتبع عالمیّت است به جمیع ما سوی، و آن مستلزم معرفت حق تعالی است.

و از اینجا است که حضرت امیر المؤمنین صلوات اللّه علیه فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و شبهه‌ای نیست در آنکه هر شخصی که خود را بهتر شناسد، عرفان او به خدا بیشتر خواهد بود، چنان که فرموده: «أعرفکم بنفسه، أعرفکم بربّه».

[۹] روح المعانی آلوسی

آلوسی، قول زمخشری را اختیار کرده، امّا نکته‌ای در کلام او هست که مفید فائده است که گوید:

«و فیما ذکر اشارة الی انّه تعالی لا یزال ینشیء فتحا بعد فتح و آیة عقب آیة الی أن یظهره علی الدّین کلّه و لو کره المشرکون» انتهی.

و می‌بینید که در اینجا سین «سَنُرِیهِمْ» را تنفیس استمراری گرفته که یکی از معانی آن است، و در این صورت، أحسن وجوه همان است که مراد از ارائه، ارائه استمراری قدرت باشد، برای اهل کشف و نظر، تا تبیین حقیقت الی ما لا نهایة له.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۱

[۱۰] فی ظلال القرآن

قوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ ...» الآیه.

چه وقوع بزرگی که خداوند آدمی را وعده می‌دهد، که او را بر بخشی از اسرار خلقت آگاهی بخشد، که آیت‌های خود را در آفاق و أنفس به ایشان نشان دهد، تا آشکار شود که حقّ است این دین، و این کتاب، و این راه، و این خبری که به ایشان می‌دهد «وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِیثاً».

خداوند وعده خود را راست کرد، در این چهارده قرن بسیاری از آیات آفاقی و أنفسی را برای ایشان آشکار ساخت، و همیشه و همیشه برایشان آشکار خواهد ساخت؛ چیزهای بسیاری برای ایشان کشف کرد، گمان می‌کردند زمین ایشان مرکز جهان است، و دانستند ذرّه ناچیزی است که تابع خورشید است، و دانستند که آفتاب، کوه کوچکی است از صدها میلیون کرات جهان، و بسیاری از طبائع زمین و خورشید را شناختند، دانستند که اساس بنای این جهان، ذرّه است، و دانستند که ذرّه، به شعاع تبدیل می‌شود، و جهان سراسر از اشعه است، به صورتهای گوناگون که این أشکال و أحجام را می‌سازد.

روزی‌های روی زمین و زیر زمین را از خوراکی‌ها و پوشاکی‌ها و معادن، شناختند؛ ناموس جاذبه را که وسیله ارتباط کرات و نگهداری آنها در فضای خاص است، کشف کردند، و از شناسائی نوامیس، به شناسائی خالق نوامیس، پی بردند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۲

امّا این فتوحات علم و دانش در ژرفای نفس انسانی، خیلی کمتر از پیکر مادّی جهان به عمل آمده است، زیرا توجّه بیشتر به جسم مادّی جهان بوده است تا به عقل و روح آدمی؛ امّا همین بازیافته‌ها، دلیل است براینکه در آینده چه فتوحات عظیمی در راه دانش، نصیب بشر خواهد شد.

وعده خداوندی همیشه برقرار، و در حال صدق و وقوع مستمر است، «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» و بخش دوم آن دلائل پیشتازش از آغاز این قرن خود را نشان می‌دهد که چگونه علوم مادّی به کمک ایمان شتافته، و از نواحی مختلف موکب آن را فراهم ساخته، و به راه انداخته است، و علیرغم موکب الحاد که نزدیک بود روی این کره خاکی را سیاه کند، آن را عقب رانده و چه‌بسا تا آخر قرن، روی زمین را از لوث آن پاک کند، تا وعده خداوند تمام شود «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».

[۱۱] محمد جواد مغنیه و الکاشف

قوله تعالی: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ ...» الآیه.

خداوند تعالی برای بندگانش، دلیل، اقامه کرده تا ایشان را به وجود خویش و صحّت دین و صدق کتب و رسلش، قانع سازد، هم در حسّ و مشاهده نفس خودشان، هم در جهان.

خودها را بیدار ساخته تا در آفرینش زمین و آسمان، و دگرگونی روز و شب و

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۳

گردش بادها و ابرها، و زنده کردن زمین پس از مرگش، و حرکت اختران و سودبخشی آنها، و آفریدن انسان در احسن تقویم، و امثال آنها که آدمی، آنها را به حواسّ خود دریافته، و همه دلیل قاطع بر وجود خداوند تعالی می‌باشد، که تنها او خالق مهیمن بر هر چیزی است.

و چون خداوند برای اقناع بندگانش، دلیل حسّی قرار داده و فرمود:

«فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ».

و همچنین: «أَ فَلا تُبْصِرُونَ» که مراد، دید چشم است، چگونه کسی تواند بگوید که دین، غیب در غیب است، و اعتمادی بر حسّ ندارد؟ و هرگز چنین نیست، بلکه آنچه را از چشم پوشیده است، با حسّ و مشاهده خاص می‌توان ثابت کرد، همچنان‌که عقل آدمی از گفتار و رفتارش معلوم می‌شود، و همچنان‌که علمای طبیعی بیشتر حقائقی را که با چشم و حواسّ معمولی دریافت نمی‌شود، ثابت می‌کنند.

و به همین جهت، خطای آنکه گوید: خداوند همیشه از آنان‌که به غیب معتقدند، قبول می‌کند، بی‌آنکه نیازی به برهان و مشاهده داشته باشند، واضح است؛ علمای مسلمان اجماع دارند بر اینکه در معرفت خداوند نظر و برهان لازم است، و استناد ایشان، به حکم عقل و آیات قرآن است.

ابن عربی در «فتوحات مکّیه» گوید: آنچه را می‌بینی نمی‌توانی انکار کنی، همچنان‌که آنچه را می‌دانی نمی‌توانی که ندانی؛ و تو، هستی را می‌بینی و به وجود آن، علم الیقین داری، و هستی حروف و کلمات و سور و آیات است که به وجود کاتب خود،

گواهی می‌دهد، و هرچند تو او را نبینی، پس وجود، قرآن کبیر
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۴
خداوندی است، که: «لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ» «۱».

[۱۲] سیّد محمد حسین طباطبائی و المیزان

قوله تعالی: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ ...» الآیه.
ضمیر در «انه» بنابر سیاق مرجوع به قرآن است، و بنابراین، ارائه آیات، برای آشکار شدن حقّانیّت قرآن است، و آیاتی که می‌تواند چنان باشد، مواعیدی است که در قرآن برای نصرت اسلام آمده است، و شاید مراد، آیاتی باشد که بعد از این، خداوند برای نصرت اسلام، نشان خواهد داد.
فرق میان دو وجه، آن است که در وجه اوّل، مخاطب، مشرکین مکّه‌اند؛ و در دوّم، عامّه مشرکین است.
و ممکن است آیاتی باشد که در وقت حضور أجل، مشاهده می‌شود، از زوال و فنای اسباب، و پیوستن به مسبّب الأسباب، «حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ».
اقوال دیگر هم آمده که از آنها صرف‌نظر شد.

---

(۱) شیخ محمود شبستری همین مطلب را در «گلشن راز» آورده:
به نزد آنکه جانش در تجلی استهمه عالم کتاب حقتعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروف استمراتب همچو آیات و وقوف است
از او هر عالمی چون سوره‌ای خاصیکی زان فاتحه و آندیگر اخلاص
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۵

نمونه دهم

[۱] جامع البیان طبری

قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اسْمَعُوا وَ أَطِیعُوا وَ أَنْفِقُوا خَیْراً لِأَنْفُسِکُمْ وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (سورهٔ التغابن ۱۶).
گفته شده که قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» بعد از قوله تعالی:
«اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» نازل شده تخفیفا عن المسلمین، و ناسخ آیه مقدّم است.
از سعید روایت کند که گفت: حقّ تقاته ان یطاع ثمّ لا یعصی، است.
آنگاه خداوند بر بندگانش تخفیف داد، فاتّقوا اللّه ما استطعتم و اسمعوا و أطیعوا فیما استطعتم یا بنی آدم، علیها بایع رسول اللّه علی السمع و الطاعهٔ فیما استطعتم.
آنگاه گوید: قتاده نیز آن را ناسخ دانست.
امّا خودش گوید: در قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» دلالت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۶

واضحی نیست که ناسخ قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» باشد، زیرا احتمال می‌توان داد که (فاتّقوا اللّه حقّ تقاته ما استطعتم) باشد، و چیزی که نشانه نسخ آن از طرف پیغمبر اکرم باشد، نیز نرسیده، پس واجب است که هر دو را در وجوه محتمله صحیح خودشان، به کار برد.

و قوله تعالی: «وَ اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا» و اسمعوا لرسول اللّه (ص) و أطيعوه فيما أمركم به و نهاكم عنه.

«وَ أَنْفِقُوا خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ» و أنفقوا مالا من أموالكم لأنفسكم تستنقذوها من عذاب اللّه، و الخير فى هذا الموضع: المال.

و قوله تعالی: «وَ مَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» و من يقه اللّه شحّ نفسه، و ذلك اتّباع هواها فيما نهى اللّه عنه.

ابن عبّاس گفت: أى هوى نفسه، حيث يتّبع هواه و لم يقبل الايمان.

ابن مسعود گفت: أن يعمد الى مال غيره فيأكله.

و قوله تعالی: «فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» فهؤلاء الّذين وقوا شحّ أنفسهم، المنجحون الّذين أدركوا طلباتهم عند ربّهم.

[۲] التبيان شيخ طوسى

قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآيه.

این امری است از طرف خداوند جلّ شأنه به مکلّفین، ایشان را فرمان می‌دهد

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۷

که از او بپرهیزند، و نافرمانی‌ها را ترک کنند، و فرمان او را اطاعت نمایند.

اتّقاء: به معنی امتناع از گمراهی است، به دوری کردن از آنچه هوای آدمی، طلب می‌کند؛ یقال: «اتّقاه بالترس» هرگاه آن را حاجز میان خود و او قرار دهد.

و قوله: «مَا اسْتَطَعْتُمْ» معنایش آن است که: از او بپرهیزید به اندازه طاقت خود، زیرا خداوند متعال هیچ نفسی را تکلیف به چیزی نمی‌کند که طاقت آن را نداشته باشد، و هرآینه تکلیف به چیزی می‌کند که در وسع و توانائی اوست؛ و این گفتار منافات ندارد با قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» زیرا هر یکی از این دو امر، الزام به ترک همه معاصی می‌کند، هرکس همه معاصی را ترک گوید، از عقاب خداوند، پرهیز کرده، زیرا هرکس قبیح را بجا نیاورد و به واجبی اخلال نکرد، عقابی بر او نیست.

امّا در یکی از این دو کلام، بیانی هست در اینکه تکلیف، بنده را الزام نمی‌کند مگر در آنچه طاقتش را دارد، و اقتضای آن چنین است که اتّقاء از قبیح، تنها آن نیست که آن فعل قبیح، واقع نشده باشد، بلکه با ندامت بر وقوع و عزم بر ترک معاودت هم اتّقاء صدق می‌کند، و هر امری که خداوند به آن فرمان دهد، ناچار مشروط به استطاعت؛ پس بنابر آن‌که استطاعت باقی نماند (بنابر مذهب کسی که چنین گوید) باید آمر قبل از وقت انجام امر، استطاعتی برای مأمور فراهم سازد، و الّا مأمور به فعل نخواهد بود، و اگر استطاعت ثابت مانده بود، أمر آمر بر صفت استطاعت خواهد بود، زیرا شرط به موجود صحیح نیست، از آنکه شرط امری حدوثی است، بنابراین، خالی از این دو وجه نمی‌تواند باشد:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۸

یکی: امر به شرط وقوع قدرت.

دیگری: امر بر وجود قدرت.

قتاده گفت: قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، ناسخ قوله تعالی:
«اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» است، گوئی از این راه رفته، که در آیه رخصتی برای موارد تقیه و امثال آن هست، که در مأمور به مشقّتی باشد، و هرچند استطاعت هم موجود باشد.
دیگران گفتند: ناسخ نیست، و هرآینه بیانی است برای امکان عمل به هر دو آیه، و همین رأی صحیح است، زیرا تقدیرش چنین است: «إتّقوا اللّه حقّ تقاته فیما استطعتم».

[۳] مجمع البیان طبرسی

قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآیه.
مطالبش عینا مطالب شیخ طوسی است با قدری اختصار.

[۴] کشّاف زمخشری

قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآیه.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۰۹
«مَا اسْتَطَعْتُمْ» یعنی تلاش شما و توانائی شما، یعنی در راه انجام فرمان، استطاعت خود را بذل کنید، و دریغ نکنید، و بشنوید موعظه‌ها را، و فرمانبرداری کنید در آنچه به آن فرمان داده شده، یا از آن نهی شده‌اید، و انفاق کنید در راه‌هائی که بر شما واجب شده.
«خَيْراً لِأَنْفُسِكُمْ» منصوب شده به محذوفی که تقدیرش: ائتوا خیرا لأنفسکم، و افعلوا ما هو خیر لها و أنفع؛ و این تأکیدی است در برانگیختن مأمور به فرمانبرداری از این فرمانها، و بیانی است برای آنکه این امور برای شما بهتر از اموال و اولاد، و آنچه بر آن از حبّ شهوات است و زخارف دنیا دل بسته‌اند.

[۵] جامع الاحکام قرطبی

قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآیه.
در آن پنج مسئله هست:
اوّل: گروهی از اهل تأویل گفته‌اند که: این آیه ناسخ قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» می‌باشد، که قتاده و ربیع بن انس و ابن زید و سدّی از ایشانند.
طبری گوید: ابن زید، در قوله تعالی: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» گفت: امر چنان شدید بود که گفتند که می‌تواند قدر آن بشناسد و به آن برسد، پس خداوند به این آیه: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» نسخش فرمود.
و برخی گفتند: آیه محکمه است و نسخی در آن نیست.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۱۰
ابن عباس گفت: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» منسوخ نشده است، امّا حقّ تقاته آن است که در راه خداوند جهاد کنند، و در راه خداوند از سرزنش سرزنش‌کنندگان نترسند، و برای خدا به عدالت برپاخیزند، و هرچند به زبان ایشان با پدران یا فرزندانشان

باشد.

دوّم: اگر گويند: چنانچه اين آيه محكمه غير منسوخه است، پس قوله تعالى:
«فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» چه صورتى خواهد داشت، و چگونه اجتماع امر به اتّقاء حقّ تقاته و أمر به اتّقاء ما استطعتم جائز باشد؛ زيرا امر به اتّقاء حقّ تقاته، ايجابى است كه نه مشروط است، نه تخصيص يافته است؛ امّا امر به اتّقاء ما استطعتم، موصول به شرط است.

و جواب آن است كه: اتّقوا اللّه حقّ تقاته، از مدلول اتّقوا اللّه ما استطعتم به دور است، و مقصود از اتّقوا اللّه ما استطعتم آن است كه: اتّقوا اللّه ايّها النّاس و راقبوه فيما جعل فتنة لكم من اموالكم و اولادكم.

مبادا فتنه ايشان بر شما غالب شود، و شما را از وظائف و واجبات بازدارد، كه هجرت كردن از سرزمين كفر به سرزمين اسلام است، هجرت را ترك گويند، و حال آنكه بر آن استطاعت دارند.

و اين امر براى آن است كه خداوند متعال، كسانى را كه از ايشان توانائى بر هجرت نداشت، معذور داشته بود، به قول خودش: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ» الى قوله تعالى: «فَأُولئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ» (سورة النساء ۹۹)، خداوند متعال خبر داده كه از كسانى كه چاره ندارند، و راه به جائى ندارند و در دار شرك ماندهاند، عفو فرموده است.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۱۱

همچنين است معنى قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» در هجرت از دار شرك به دار اسلام، كه در حدّ توانائى از فتنه اموال و اولاد بايد خود را رها سازيد، و از آنچه بر صحّت اين مطلب دلالت دارد آن است كه قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» عقيب قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْواجِكُمْ وَ أَوْلادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ» آمده است.

در ميان گذشتگان أهل علم به تأويل، خلافى نيست كه سبب نزول اين آيات، آن است كه گروهى هجرت از دار كفر به دار ايمان را به تأخير انداختند، كه فرزندانشان مانع هجرت ايشان بودند.

[۶] تفسير البرهان و نور الثقلين

اشاره

قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآيه.

اينك احاديثى كه در نور الثقلين ذكر شده به اختصار:

عن ابى عبد اللّه (ع) قال: «لا يكون العبد فاعلا و لا متحرّكا الّا و الاستطاعة معه من اللّه عزّ و جل، و انّما وقع التكليف من اللّه تبارك و تعالى بعد الاستطاعة، و لا يكون مكلّفا للفعل الّا مستطيعا».

ابو عبد اللّه عليه السلام قال: «لا يكون العبد فاعلا إلّا و هو مستطيع، و قد يكون مستطيعا غير فاعل، و لا يكون فاعلا حتّى يكون معه الاستطاعة».

ايضا: «ما كلّف اللّه العباد كلفة فعل، و لا نهاهم عن شىء حتّى جعل لهم

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۱۲

الاستطاعة، ثمّ امرهم و نهاهم، فلا يكون العبد آخذا و لا تاركا الّا باستطاعة متقدّمة قبل الامر و النهى، و قبل الاخذ و الترك، و قبل القبض و البسط».

ایضا قال: «لا یکون من العبد قبض و لا بسط الّا باستطاعة متقدّمة للقبض و البسط».
ایضا قال: «الاستطاعة قبل الفعل، لم یأمر اللّه عزّ و جل بقبض و لا بسط الّا و العبد لذلک مستطیع».
عمّن سأل ابا عبد اللّه علیه السلام فقال: إنّ لی اهل بیت قدریه، یقولون:
نستطیع ان نعمل کذا و کذا، و نستطیع أن لا نعمل؛ قال: فقال ابو عبد اللّه: «قل له:
هل تستطیع ان لا تذکر ما تکره، و ان لا تنسی ما تحب؟ فان قال: لا، فقد ترک قوله؛ و ان قال: نعم، فلا تکلّمه ابدا، فقد ادّعی الربوبیة».
عن ابی ابراهیم: قال: مرّ امیر المؤمنین بجماعة بالکوفة و هم یختصمون فی القدر، فقال لمتکلّمهم: «أبا للّه تستطیع، أم مع اللّه، أم من دون اللّه تستطیع؟» فلم یدر ما یردّ علیه.
فقال امیر المؤمنین علیه السلام: «إن زعمت أنّک باللّه تستطیع فلیس لک من الامر شیء، و إن زعمت أنّک مع اللّه تستطیع فقد زعمت أنّک شریک معه فی ملکه، و إن زعمت أنّک من دون اللّه تستطیع فقد ادّعیت الربوبیّة من دون اللّه عزّ و جل».
فقال: یا امیر المؤمنین، لا، بل باللّه أستطیع.
فقال علیه السلام: «أما انّک لو قلت غیر هذا لضربت عنقک».
عن رجل عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: قلت: اجبر اللّه العباد علی المعاصی؟ قال: لا؛ قلت: ففوّض الیهم الامر؟ قال: لا؛ قلت: فماذا؟ قال: لطف

من ربّک بین ذلک.
عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه، قال: إن اللّه أرحم بخلقه من أن یجبر خلقه علی الذنوب ثمّ یعذّبهم علیه، و اللّه أعزّ من أن یرید أمرا فلا یکون. قال: فسئلا: هل بین الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم، اوسع ممّا بین السماء و الارض.
عن أبی عبد اللّه (ع) قال: «لا جبر و لا قدر، و لکن منزلة بینهما لا یعلمها الّا العالم، او من علّمها ایّاه العالم».
عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: قال له رجل: جعلت فداک، أجبر اللّه العباد علی المعاصی؟ قال: «اللّه اعدل ان یجبرهم علی المعاصی ثمّ یعذّبهم علیها»؛ فقال له: جعلت فداک، ففوّض اللّه الی العباد؟ قال: فقال: «لو فوّض الیهم، لم یحصرهم بالامر و النهی»، فقال له: جعلت فداک، فبینهما منزلة؟ قال: فقال:
«نعم، اوسع ممّا بین السماء الی الارض».
رجل من أهل البصرة، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الاستطاعة، فقال: «اتستطیع ان تعمل ما لم یکون؟»، فقال: لا؛ قال: «فتستطیع ان تنتهی عمّا قد یکون؟»، فقال: لا؛ فقال ابو عبد اللّه: «فمتی انت مستطیع؟»، قال: لا ادری! فقال ابو عبد اللّه علیه السلام: «إنّ اللّه خلق خلقا، فجعل فیهم آلة الاستطاعة، ثمّ لم یفوّض الیهم، فهم مستطیعون للفعل وقت الفعل، مع الفعل اذا فعلوا ذلک الفعل، فاذا لم یفعلوه فی ملکه لم یکونوا مستطیعین ان یفعلوا فعلا لم یفعلوه، لانّ اللّه عزّ و جل عزّ ان یضادّه فی ملکه أحد».
قال البصری: فالنّاس مجبورون؟، قال: «لو کانوا مجبورین کانوا معذورین»، قال: ففوّض الیهم؟ قال: «لا»، قال: فما هم؟ قال: «علم منهم فعلا فجعل فیهم آلة

الفعل فاذا فعلوا کانوا مع الفعل مستطیعین»، قال البصری: اشهد أنّه الحق، و أنّکم اهل بیت النّبوّة و الرسالة.

صالح النیلی قال: سألت ابا عبد اللّه علیه السلام: هل للعباد من الاستطاعة شیء؟ فقال لی: «اذا فعلوا القوم، کانوا مستطیعین بالاستطاعة الّتی جعل اللّه فیهم»، قال: قلت: فما هی؟ قال: «الآلة، مثل الزانی اذا زنی کان مستطیعا للزنا حین زنی، و لو أنّه ترک الزنا و لم یزن کان مستطیعا لترکه اذا ترک»، قال: ثمّ قال: «لیس له من الاستطاعة قبل الفعل قلیل و لا کثیر و لکن مع الفعل و الترک کان مستطیعا»، قلت: فعلی ماذا یعذّبه؟ قال: «بالحجّة و الآلة الّتی رکّب فیهم، انّ اللّه لم یجبر احدا علی معصیة، و لا اراد ارادة حتم الکفر من احد، و لکن حین کفر کان فی ارادة اللّه ان یکفر، و هم فی ارادة اللّه و فی علمه ان لا یصیروا الی شیء من الخیر».

قلت: اراد منهم ان یکفروا؟ قال: «لیس هکذا القول، و لکنّی اقول، علم منهم انّهم سیکفرون، فأراد الکفر لعلمه فیهم، و لیست ارادة حتم، انّما هی ارادة اختیار».

توضیح:

در تفسیر برهان، ذیل آیه روایاتی درباره استطاعت ذکر نشده، و شاید اخبار مربوط به آن را ذیل آیات دیگر آورده باشد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۱۵

[۷] تفسیر روح المعانی آلوسی

قوله تعالی: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآیه.

یعنی در راه پرهیزکاری از او عزّ و جل، همه تلاش و طاقت خود را به کار برید.

ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر روایت کرد که گفت: چون «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» نازل شد، عمل کردن بر قوم، شدید شد، بپا ایستادند تا پاهایشان ورم کرد، پیشانی‌های ایشان زخم شد، خداوند متعال نازل ساخت: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» برای آسان گرفتن بر مسلمانان، و آیه اوّلی را نسخ کرد.

و از قتاده نیز چنین نقل کرده‌اند.

و اطاعت کنید اوامر و نواهی او را، و انفاق کنید از آنچه شما را روزی گردانید، در راههائی که به شما امر کرده که در آنها مصرف کنید، از روی خلوص نیّت، همچنان‌که قوله تعالی: «خَیْراً لِأَنْفُسِکُمْ» خبر می‌دهد، و این تخصیصی است بعد از تعمیم، و نصب «خیرا» نزد سیبویه، از آن است که مفعول به فعل محذوفی است، یعنی: ائتوا خیرا لأنفسکم، یعنی: افعلوا ما هو خیر لها و أنفع، و این تأکیدی است برای امتثال اوامر، و بیانی است برای آنکه این امور برای ایشان بهتر از اموال و اولاد است، و این پاره‌ای از مقام تجرید است.

امّا نزد ابی عبیده، چنان است که فعل جواب امر، مقدّر است، یعنی لیکن

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۱۶

خیرا، و نزد فراء و کسائی چنان است که نعتی است برای مصدر محذوفی، ای انفاقا خیرا.

و بعضی گفته‌اند: منصوب است به «أَنْفِقُوا»، و خیر به معنی مال است، امّا بعید است از حیث معنی.

و بعضی کوفیین گفته‌اند: منصوب است بر حال، و این هم در معنی بعید است، هم در اعراب.

[۸] فی ظلال القرآن و تفسیر المراغی

مطلب مهمّی ندارند.

[۹] تفسير الميزان طباطبائى

قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ...» الآيه.

يعنى به اندازه استطاعت خود، چنانچه سياق افاده مى‌دهد، زيرا سياق، سياق دعوت و انگيختن به شنوائى و فرمانبردارى و انفاق و مجاهده در راه خدا است، و جمله متفرّع است بر قوله تعالى: «أَنَّما أَمْوالُكُمْ ...» الآيه، پس معنى چنان است: از خداوند بپرهيزيد، به اندازه غايت مستطاع خود، و از آنچه در طاقت شما

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۱۷

است، چيزى فروگذار نكنيد، پس آيه جارى مجراى «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» است، و ناظر به نفى تكليف به اتّقاء در ماوراى طاقت و فوق استطاعت نيست همچنان‌كه در قوله تعالى: «وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ» (سورة البقره ۲۸۶)، و از آنچه گذشت روشن مى‌شود:

اول: آنكه منافاتى ميان دو آيه نيست، و اختلافى مانند اختلاف در كمّيت و كيفيّت ميان آنها نيست، قول خداوند: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» امر است به فراگيرى همه موارد استطاعت در تقوى، و قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ» امر است به انجام تقوى در همه موارد، تقوائى كه به حق تقوى است، و صرف شبح و صورت، نيست.

دوم: فساد قول آنان‌كه آن را ناسخ اين، مى‌دانند.

[۱۰] تفسير كاشف و منهج الصادقين

مطلب مهمّی ندارند.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۱۹

نمونه يازدهم

[۱] جامع البيان طبرى

قوله تعالى: «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (سورة الحجرات ۹).

خداوند مى‌فرمايد:

اگر دو گروه از اهل ايمان، با هم جنگيدند، اى مؤمنان ميان ايشان اصلاح كنيد، به اينكه ايشان را به حكم كتاب خداوند، و رضا دادن به آنچه در قرآن است دعوت نمائيد، خواه به سودشان باشد يا به زيانشان؛ و مقصود از اصلاح به عدل، همين است. «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى» مى‌گويد: اگر يكى از اين دو گروه از پذيرفتن حكم قرآن سر باز زد، و از مرز عدالتى كه خداوند ميان خلق مقرر ساخته،

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۲۰

تجاوز كرد و ديگرى آن را پذيرفت «فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي»، مى‌گويد: جنگ كنيد با آنكه ظلم مى‌كند، و از اجابت حكم خداوند،

اباء دارد «حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ»، می‌گويد: تا برگردد به حكم خداوند كه در كتابش ميان خلق مقرر فرموده است.
«فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ»، می‌گويد: اگر پس از قتال شما، آن گروه ظالم، بازگشت و به فرمان خداوند در كتابش گردن نهاد، ميان آنها و گروه ديگر، به عدالت اصلاح دهيد، يعنى به انصاف ميان ايشان؛ و اين است فرمان خداوند در كتابش كه آن را ميان خلق، قانون عدل قرار داده است.
ابن عبّاس گفت: «وَ إِنْ طائِفَتانِ» الخ، خداوند به پيغمبرش فرمان داد، اگر دو گروه از مؤمنين با هم جنگيدند، ايشان را به حكم خداوند بخوانند و براى هم انصاف بدهند، اگر اجابت كردند، ميان ايشان به كتاب خداوند حكم دهد تا داد مظلوم از ظالم بگيرد، اگر يكى از ايشان اباء كرد، ياغى و ظالم است، و بر امام مؤمنين واجب است كه با ايشان بجنگد و جهاد كند، تا به فرمان خداوند برگردند، و به حكم او اقرار كنند.
ابو زيد گفت: در قوله تعالى: «وَ إِنْ طائِفَتانِ» الخ، اين فرمانى است كه خداوند به واليان داده است براى مشاجرات واقعه ميان مردم، و به ايشان فرمان داده ميان ايشان اصلاح كنند، و اگر سر باز زدند، با گروه ظالم بجنگند تا به امر خداوند بازگردند، وقتى بازگشتند ميانشان اصلاح دهند، و ايشان را آگاه سازند كه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»، و با گروه باغى و ظالم نمی‌جنگد جز امام.
قوله تعالى: «وَ أَقْسِطُوا» فرمايد: اى مؤمنان! در داورى خود عادل باشيد كه
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۲۱
حكم شما از حكم خدا و پيغمبر، تجاوز نكند.
«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» خداوند، عادلان در حكم و قاضيان عادل را دوست دارد.
از ميان اسباب نزول كه نقل می‌كند، آن را كه منسوب به «أنس» صحابى است می‌آوريم، هرچند در اينجا عموم لفظ مناط است نه خصوص سبب.
پيغمبر را گفتند: اگر پيش عبد اللّه بن ابىّ تشريف فرما شوى (مصلحت باشد)، پيغمبر سوار بر الاغ با گروهى از مسلمانان برفتند، چون به او رسيدند جسورانه گفت: برو كه بوى الاغت آزارم داد؛ يكى از انصار گفت: بوى آن از تو خوشبوتر است؛ يكى از كسان عبد اللّه خشمناك شد، و هر دسته براى يكى از آنها خشمناك گرديد، با نعال و جريد نخل، به جان هم افتادند، و اين آيه نازل شد.
از ابن عباس هم نقل كنند كه گفت: قتال ايشان با نعال و چوب‌دستى بود، به پيغمبر فرمان رسيد كه ميانشان اصلاح دهد.

[۲] تفسير التبيان

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الخ.
«وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا»، همديگر را كشتند، «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما» تا آنكه اصلاح كنند؛ يعقوب «بين اخوتكم» خواند، بنابر آنكه جمع «اخ» است، زيرا طائفه هم جمع است، و آنكه به تثنيه خواند به لفظ «طائفتين» رد
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۲۲
كرد، امّا زيد بن ثابت و ابن سيرين و عاصم جحدرى، بين اخويكم خواندند، و معانى به هم نزديكند.
و قول خداوند «وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» دلالت ندارد كه اگر ايشان جنگ كردند، بر ايمان باقى می‌مانند، يا اسم ايمان بر ايشان اطلاق می‌شود، بلكه مانعى ندارد كه يكى يا هر دو فاسق باشند، و اين جارى مجراى اين است كه بگوئى:

(و إن طائفة من المؤمنين ارتدّت عن الاسلام فاقتلوها).
آنگاه فرمود: «فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ» اگر يكى از آن دو، بر ديگرى بغى ورزيد كه چيزى خواست كه براى او روا نبود، و بر ديگرى ظلم و تعدّى كرد، «فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي» زيرا كه او است ظالم و متعدّى نه ديگرى، «حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» تا به فرمان خداوند بازگردد، و از جنگ طائفه ديگر دورى كند، «فَإِنْ فاءَتْ» برگشت و توبه كرد و از كار خود دورى كرد و امر خدا را گردن نهاد، «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما» ميان آنها و طائفه ديگر كه بر ايمان خود باقى مانده، و با قول خود از آن بيرون نرفته‌اند، و به هيچكدام مايل نشويد (كه به ديگرى سرگرانى كنيد)، «وَ أَقْسِطُوا» عدالت كنيد، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» يعنى عادلان را گفته مى‌شود «اقسط» اگر عدالت كرد، و «اقسط» اگر بيعدالتى نمود، خداوند فرمايد: «وَ أَمَّا الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً»، طبرى نقل كرده كه: آيه درباره دو گروه از انصار كه ميانشان جنگ اتفاق افتاد، نازل شده است.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۲۳

[۳] تفسير مجمع البيان

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...».
القراءة: يعقوب «بين اخوتكم» خواند به تاء بر جمع، و آن قرائت ابن سيرين است؛ و باقى، «بين أخويكم» بر تثنيه خواندند بنابر قوله «طائِفَتانِ»؛ و در شواذ، قرائت زيد بن ثابت و حسن «اخوانكم» به الف و نون بنابر جمع آمده.
اللغة: قسط، عدل است، و مانند آن است اقساط و قسوط، و قسط به فتح، جور است، و عدول از حق، و أصل باب عدول است، فمن عدل الى الحق فقد أقسط، و من عدل عن الحق فقد قسط.
النزول: روايت رفتن پيغمبر اكرم نزد عبد اللّه بن ابىّ را نقل مى‌كند.
المعنى: عينا مطالب التبيان را نقل مى‌كند حتّى با همان الفاظ و تركيبات.

[۴] تفسير كشّاف

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الخ.
در سبب نزول، از قول ابن عبّاس، داستان عبد اللّه بن ابىّ را نقل مى‌كند، و از قول مقاتل گويد: چون پيغمبر اكرم آيه را بر ايشان خواند، صلح كردند.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۲۴
و معنى «بغى» استطاله و ظلم و اباء كردن از صلح است، و «فىء» رجوع است، و سايه را از آن جهت «فىء» گفتند زيرا سايه از پس نبودن پرتو خورشيد مى‌آيد، و غنيمت را از آن جهت «فىء» گفتند كه از اموال كفّار به مسلمانان باز مى‌گردد.
و ابا عمرو «تفىء» را بدون همزه خواند، و وجهش تخفيفى است كه در دو همزه به هم رسيده، و اين خلسه بر قارى پوشيده مانده، و گمان برده اسقاط شده است، اگر گوئى: چرا «اقتتلوا» گفت؟ و حال آنكه قياس اقتتلنا است، همچنان‌كه ابن ابى عبله خوانده، يا «اقتتلا» همچنان كه عبيد بن عمير، مى‌گويم: براى آنكه حمل بر معنى شده نه بر لفظ، زيرا «طائفتين» به معناى قوم و ناس است، و در قرائت عبد اللّه، «حتّى يفيئوا إلى امر اللّه» آمده.

و حکم فئه باغیه، وجوب قتال با آنها است، مادامی که قتال می‌کنند، و از ابن عمر آمده که گفت:
هیچ‌چیز در نفس خود دشوار نیافتم، چونان چیزی که از امر این آیه یافتم که با این فئه باغیه آنچنان که خداوند فرمان داده، قتال نکردم، و این را بعد از اعتزالش (از جنگ جمل) گفت؛ آن هنگام که دست از جنگ کشید، رها می‌شود؛ و وقتی از جنگ روی گردانید با او به روایت پیغمبر رفتار می‌شود.
روی عن النّبی (ص) أنّه قال: «یا ابن ام عبد، هل تدری کیف حکم اللّه فیمن بغی من هذه الأمّة؟» قال: اللّه و رسوله اعلم. قال: «لا یجهز علی جریحها، و لا یقتل اسیرها، و لا یطلب هاربها، و لا یقسم فیئها». و قتال مسلمانان از اینگونه‌ها خالی نیست، یا هر دو طائفه از روی ظلم و بغی، با هم می‌جنگند.
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۲۵
پس واجب آن است که میان ایشان برای اصلاح، رفت‌وآمد شود، و اگر قبول نکردند و هر دو ادامه دادند، با آنها قتال شود، یا هرکدام در اثر شبهه‌ای خود را محق می‌داند، پس واجب آن است که با حجج قاطعه و براهین و ارشاد، ایشان را به اشتباه خود واقف سازند، و اگر باز لجاج کردند و نپذیرفتند، ملحق به فئه باغیه‌اند، و یا آنکه یکی از آنها بر دیگری ستمگر و ظالم است.
پس واجب است که با گروه باغی قتال شود تا توبه کند، و اگر چنین کرد، میان او و گروه دیگر، به عدالت اصلاح شود.
و در این مسأله تفاصیلی هست، اگر گروه باغی از اندکی نفرات چنانند که نیروی پاسداری خویش ندارند، بعد از تسلیم و بازگشت، ضامن جنایات ارتکابی خود خواهند بود؛ و اگر گروه باغی بسیار و صاحب قدرتند، ضامن نیستند، مگر نزد محمد بن الحسن، زیرا او فتوی داده که بعد از بازگشت، ضامن جنایات ارتکابی خویشند.
امّا اگر قبل از بسیج، متفرّق شوند، یا بعد از آن، امّا حین تضع الحرب اوزارها، ضامن جنایات خویشند عند الجمیع، بنابراین محمل اصلاح در آیه «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» به مذهب محمد واضح است، و منطبق بر لفظ تنزیل است.
امّا بر قول دیگران و جهش آن است که: فئه قليلة العدد باشد، و آنان‌که گفته‌اند: اصل مقصود، از بین بردن کینه‌ها و دشمنی‌ها و جنایات است، نه ضمان جنایات، با مأمور به که اعمال عدل است، انطباق ندارد، و اگر گوئی: چرا عدل را با اصلاح دوّم مقرون ساخته نه با اوّل؟ می‌گوئیم: زیرا مراد از اقتتال در اوّل آیه، آن
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۲۶
است که هر دو از راه بغی یا شبهه با هم قتال آغازند، و هرکدام باشد، بر مسلمانان واجب است که برای تسکین غائله، با راهنمائی‌ها و مواعظ و ارشادات و نفی شبهه بکوشند، مگر آنکه آنها اصرار ورزند، امّا ضمان متوجّه نمی‌شود، امّا اگر یکی از دو گروه بر دیگری ظلم کرد، چنان نخواهد بود، بلکه ضمان به هر دو وجهی که گفته شد متوجّه خواهد گردید.
قوله تعالی: «وَ أَقْسِطُوا» امر است به استعمال قسط بر طریق عموم، بعد از آن‌که امر فرمود به اصلاح ذات البین، و قسط به فتح: جور است از قسط به تحریک، و آن اعوجاجی است در پاها، و «عود قاسط» أی یابس، امّا قسط به معنی عدل، فعل از آن اقسط است، و همزه آن برای سلب است، ای ازال القسط و هو الجور.

[۵] تفسیر جامع الاحکام قرطبی

اشاره

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الآیه.

در مورد اسباب نزول، همه اقوال را به تفصیل می‌آورد، آنگاه می‌گوید:
«طـائفه» تک مرد و دو تن و گروه را شامل می‌شود، و آن از چیزهائی است که بر معنی حمل می‌شونـد نه بر لفظ، زیرا طائفتان به معنی قوم و ناس است.
و عبد اللّه قرائت کرده: «حتّی یفیئوا الی امر اللّه فإن فاؤا فخذوا بینهم بالقسط».
ابن عبّاس در قوله تعالی: «وَ لْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»،
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۲۷
گفته: (الواحد فما فوقه) و طائفه از چیزی، قطعه‌ای از آن است.
قوله تعالی: «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما» به دعوت کردن ایشان به کتاب خداوند، خواه به سود ایشان باشد یا به زیان ایشان.
«فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى» اگر تعدّی کرد، و فرمان خداوند و کتابش را اجابت ننمود؛ و بغی: تطاول و فساد است.
«فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» یعنی بازگشت کند به فرمان کتاب.
«فَإِنْ فاءَتْ» اگر برگشت «فَأَصْلِحُوا» بینهما «بِالْعَدْلِ» با ایشان به انصاف رفتار کنید و ایشان را به انصاف وادار کنید.
«وَ أَقْسِطُوا» ای مردم با هم نجنگید، و گفته‌اند: یعنی عدالت کنید، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» یعنی عدالت پیشگان محق را.
آنگاه اقسام قضیه را عینا مانند زمخشری به عنوان «قال العلماء» نقل می‌کند. قرآن ثقل اکبر متن ۷۲۷ [۵] تفسیر جامع الاحکام قرطبی ..... ص : ۷۲۶
گاه گوید: در این آیه، دلیل هست بر وجوب قتال فئه باغیه‌ای که بغی او بر امام یا بر یکی از مسلمانان معلوم گردد، و همچنین دلیل است بر فساد قول کسی که از قتال مسلمانان منع کرده است.
و به قول پیغمبر: «قتـال المؤمن، کفر» اسـتناد نموده است، و اگر قتال مؤمن باغی کفر باشـد، هرآینه خداونـد، به کفر امر نموده است، صـدّیق، با متمسّـکین به اسـلام که منع زکاة کرده بودنـد، جنگ کرد، و فرمان داد تا زخمیان را نکشـند، و مال ایشان را حلال ندانند، به خلاف آنچه درباره کفّار واجب است.
طبری گوید: اگر در هر اختلافی که ما بین دو فرقه پدید آید، فرار از آن
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۲۸
و خانه‌نشینی واجب باشـد، نه حدّی جاری می‌شود، نه باطلی از بین می‌رود، و اهل نفاق و بدکاری به حلال کردن محرّمات از اموال مسـلمانان، و اسارت زنان، و ریختن خون ایشان، راه می‌یابنـد، زیرا که آنان همداسـتان می‌شوند، و مسـلمانان هم دست روی دست می‌گذارند، و این مخالف قول پیغمبر اکرم است که فرمود: «خذوا علی أیدی سفهائکم».
مسأله: قاضـی ابو بکر بن العربی، گوید: این آیه اصل است در قتال مسـلمانان، و عمده در قتال تأویل‌کنندگان، و صحابه بر این آیه اسـتناد می‌کردنـد، و به این آیه، اعیـان ملّت اسـلام پناه می‌بردنـد، و به این آیه، پیغمبر قصـد داشت که فرمود: «تقتل عمّارا الفئـة الباغیـة»، و درباره خوارج: «یخرجون علی خیر فرقـة او علی حین فرقـة»، و روایت اوّل صـحیح‌تر است، لقوله علیه السـلام: «تقتلهم اولی الطـائفتین الی الحق» و کشـنده ایشـان علی علیه السـلام و یاران او بودنـد، و نزد علمای دین مقرر است، و به دلیل دین ثابت است که علی علیه السـلام امام بود، و هرکس بر او خارج می‌شد، باغی بود، و قتال او واجب بود، تا به حق بازگشت کنـد، و منقاد صـلح گردد، زیرا عثمان کشـته شـد در حالتی که صـحابیان از خون او بری بودند، زیرا خودش از قتال با ثائرین، منع کرده بود، و گفته بود: اوّل کسـی که بعـد از پیغمبر در امّتش خون جاری کرده باشـد، من نخواهم بود، بر بلاء صبر کرد و تسلیم محنت شد، و خود را فدای امّت ساخت، و ممکن نبود که امّت را به حال خود رها کند.

خلافت را بر بقیه اصحاب شوری عرضه کردند، و علی علیه السلام از همه ایشان سزاوارتر بود، و وی آن را برای حفظ امّت، قبول کرد، که مبادا خون ایشان در هرج‌ومرج بریزد، و نظام امّت پاره گردد، آنسان که راه ترمیم نباشد، چه‌بسا دین

از میان می‌رفت و عمود اسلام می‌شکست، چون با او بیعت کردند، مردم شام از او خواستند تا قتله عثمان را تسلیم کند یا قصاص نماید، علی علیه السلام فرمود:

«أدخلوا فی البیعة و اطلبوا الحقّ تصلوا الیه».

گفتند: مادام که قتله عثمان با تواند، مستحقّ بیعت نیستی، امّا علی علیه السلام در این گیرودار، رأیش استوارتر، و قولش صواب‌تر بود، زیرا اگر چنان می‌کرد، هرآینه به تعصّبات قبیله‌ای کشیده می‌شد، و جنگ دیگری برپا می‌گردید، علی علیه السلام انتظار کشید تا بیعت استوار شود و اولیای عثمان، طلب کنند، و در مجلس حکم قضاوت به حق انجام گردد.

و خلافی میان امّت نیست که امام می‌تواند در قصاص، تأخیر کند، اگر باعث تفرقه کلمه یا انگیختن فتنه نمی‌شود، درباره طلحه و زبیر هم چنین باید گفت که ایشان علی را از ولایت، خلع نکردند، و اعتراضی بر دیانت او نداشتند، امّا رأیشان چنان بود که ابتداء کردن به قتل اصحاب عثمان، اولی است.

آنگاه قرطبی گوید: این قولی است در سبب جنگ جمل؛ امّا بسیاری از اهل علم گفته‌اند: واقعه بصره با عزیمت ایشان بر جنگ، انجام نگرفته، بلکه امری فجائی بوده، و هریک از فریقین گمان کرده که دیگری با او غدر خواهد کرد، زیرا گفتگوها به صلح انجامیده، و با صلح از هم جدا شده بودند.

امّا قتله عثمان، شب هنگام، انجمن و کنگاش کردند که چه کنند تا مبادا این اصلاح به تسلیم ایشان انجام گیرد.

و رأیشان بر این قرار گرفت که سحرگاه به تیراندازی و شروع جنگ پردازند، و گروهی از میان عسکر طلحه فریاد برآوردند که عسکر علی غدر کردند، و از میان

عسکر علی فریاد برآورند که گروه طلحه و زبیر غدر کردند، و این کار از هر دو طرف صواب بود، و اطاعت خداوند محسوب می‌شد، و صحیح مشهور، همین است، و خداوند داناتر است.

مسأله: قوله تعالی: «فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ» امر است به قتال و آن واجب کفائی است، و به همین جهت قومی از صحابه از این جنگ تخلّف نمودند مانند سعد بن ابی وقّاص و عبد اللّه بن عمر و محمد بن مسلمه؛ و امیر المؤمنین عذر ایشان را پذیرفت.

روایت می‌کنند که چون کار به معاویه راست شد، سعد را بر روش خود سرزنش کرد و گفت: نه از آنها بودی که میان دو فرقه هنگام جنگ اصلاح کنی، و نه از آنها که با فئه باغیه جنگ کنی، سعد به او گفت: از ترک قتال با فئه باغیه پشیمانم، پس معلوم شد که بر هیچکدام از دو فرقه در کاری که کرده‌اند، حرجی نیست، و اینها تصرّفاتی به حکم اجتهاد است، و عملی به مقتضای شرع است، و اللّه اعلم.

توضیح از مؤلّف:

با این همه وسعت معلومات و اقرار بر اینکه علی (ع) امام بود، و خارج بر او، باغی، با تأویلات سخیف و مراوغه، اجتهاد در

برابر نص را مقتضای شرع به حساب آورده.

مسأله: در قوله تعالی: «فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» و از عدالت است که هیچکدام به آنچه میان ایشان از مال و خون واقع شده، مطالبه نشوند، زیرا آن بغی است که مبنای آن، تأویل بوده است، و در این مطالبه از صلح نفرت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳۱

می‌کنند، و در بغی، اصرار می‌ورزند، و أصل در مصلحت همین است که مطالبه نشود.

و لسان الامّه «۱» گفته است: حکمت خداوندی در جنگهائی که میان صحابه واقع شده است، آن است که احکام قتال أهل تأویل را بشناسد، زیرا احکام قتال اهل شرک با بیان پیغمبر اکرم معلوم شده است.

توضیح از مؤلّف:

مایه تأسّف است اگر لسان الامّه، حکمت وقوع این جنگهای خانمانسوز و ضعیف‌کننده اسلام را، دانستن احکام آن بداند، زیرا احکام آن را قرآن و سنّت، معیّن کرده است.

مسأله: اگر کسی بر امام عادل خروج کند که بی‌حجّت و باغی باشد، امام با همه مسلمانان یا با من به الکفایه، با او قتال می‌کند، و قبل از جنگ او را به طاعت و دخول در جماعت مسلمانان دعوت می‌کند، اگر از صلح و رجوع، اباء کرد، با او قتال می‌شود.

امّا اسیر و زخمی ایشان نباید کشته گردد، و فراری ایشان نباید دنبال شود، و کسان ایشان نباید اسیر شود، و مال ایشان نباید گرفته شود.

اگر باغی، عادل را کشت، یا عادل باغی را، درحالی‌که ولیّ مقتول بود، ارث نمی‌برد، و قاتل عمد، به هر صورت، ارث از مقتول نمی‌برد، و گفته‌اند که: عادل

---

(۱) مراد ابن عباس است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳۲

از باغی ارث می‌برد قیاسا علی القصاص.

مسأله: آنچه را بغاة و خوارج از بین بردند، چون توبه کردند، از ایشان مؤاخذه نمی‌شود.

امّا ابو حنیفه، ایشان را ضامن می‌داند، و شافعی دو قول دارد: یکی چون ابو حنیفه که چون اتلاف به عدوان است، مستلزم ضمان است، امّا معوّل نزد ما آن است که صحابه در جنگهایشان فراری را دنبال نمی‌کردند، اسیر و جریح را نمی‌کشتند، و ضامن نفس یا مالی نمی‌شدند، و ایشان پیشوایند.

و ابن عمر گفت که: پیغمبر فرمود: ای عبد اللّه! می‌دانی حکم خداوند درباره کسی که از این امّت بغی ورزید چیست؟

گفتم: خدا و پیغمبر داناترند!!.

فرمود: «لا- یجهز علی جریحها و لا- یقتل اسیرها و لا یطلب هاربها و لا یقسم فیئها» امّا آنچه موجود است بعینه، به صاحبش رد می‌شود، و اینها همه در مورد باغیانی است که خروج ایشان از روی تأویل بوده است، «انّهم تاویل جائز».

در اینجا تمام احکامی را که زمخشری در این مورد در کشّاف یاد کرده، می‌آورد.

مسأله: اگر فئه باغیه بر شهری غالب شدند، و أخذ صدقات و اقامه حدود نمودند، و احکامی جاری ساختند، دوباره آن صدقات از ایشان گرفته نمی‌شود، و آن احکام اگر مخالف کتاب و سنّت و اجماع نباشد، نقض نمی‌شود، مطرف و ابن ماجشون چنین گفتند.

اصبغ گفت: جائز است، و در قولی: جائز نیست. همچنان‌که ابن القاسم

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳۳

و ابو حنیفه گفتند: جائز نیست، زیرا عملی ناحق است، به دست کسی که تولیت او جائز نبوده است.

همچنان‌که اگر بغاة نبودند نیز جائز نبود.

امّا اعتماد ما «۱» همان چیزی است که درباره عمل صحابه گفتیم که چون فتنه رفع می‌شد، و خلاف، با صلح از میان برمی‌خاست، متعرّض هیچ‌یک از ایشان نمی‌شدند.

مسأله: به هیچ‌یک از صحابیان جائز نیست که خطای مقطوع به نسبت داده شود، همه ایشان پیشوایان ما هستند، و ما تعبّدا از خوض فیما شجر بینهم، احتراز می‌کنیم، و جز به نیکوئی از ایشان نام نمی‌بریم، برای حرمت مصاحبت پیغمبر، و نهی او (ص) از سبّ ایشان، و اخبار او (ص) که خداوند ایشان را بخشیده، و از ایشان راضی است.

آنگاه احادیثی نقل می‌کند از اینکه طلحه شهید است، و قاتل ابن صفیه در آتش، همچنین کسانی که از مقاتله با باغیان سر باز زدند، و در تأویل خود، خاطی نبودند.

تا آخر مطالبی که درباره مطلق صحابی دارد، و تعسّف در آنها آشکار است.

---

(۱) مراد مذهب مالکی است که مؤلف از علمای آن مذهب است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳۴

[۶] تفسیر روح المعانی

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الآیه.

عدول به ضمیر جمع برای رعایت معنی است، زیرا هریک از دو طائفه جماعت است.

در «طائفتین» اوّل مراعات معنی شده، و در دوّم مراعات لفظ، برعکس مشهور در استعمال، و نکته در آن چنانکه گفته‌اند آن است که: در حال جنگ مختلط بودند، از این جهت اولا ضمیرشان جمع آمد، و در حال صلح متمایز شدند ضمیرشان تثنیه آمد، و در تعلیق قتال به موصول «الَّتِی تَبْغِی» اشاره است به علیّت آنچه در حیّز صله است، أی «فقاتلوها لبغیها».

آنگاه تفاصیل احکام را از قول زمخشری نقل می‌کند، چنانکه گذشت، و بعد از آن اسباب نزول آیه را به تفصیل می‌آورد، و می‌گوید: مقاتله باغی برای اعانت مبغی علیه، در حکم جهاد است.

آنگاه حدیث تأسّف ابن عمر را از ترک قتال از قول حاکم مصححا، و بیهقی می‌آورد؛ امّا آن را به مقاتله با اصحاب معاویه، تأویل می‌کند، نه اصحاب جمل.

و بعضی از حنابله، قتال با باغی را افضل از جهاد شمرده‌اند، و استناد می‌کنند به اشتغال علی (ع) به قتال ایشان و ترک جهاد؛ امّا بطور اطلاق درست نیست، مگر رجحانی در آن باشد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳۵

و ظاهر آیه چنان است که باغی، مؤمن است، زیرا دو طائفه باغی و مبغی علیها را از مؤمنین قرار داده است؛ البتّه، باغی بر امام و هرچند جائز باشد، فاسق است، و مرتکب کبیره است، اگر بی‌تأویل اقدام کرده، و یا باتأویل قطعی البطلان.
و معتزله در چنین مورد، او را فاسق مخلّد در آتش می‌دانند، اگر توبه نکند؛ خوارج می‌گویند: کافر است؛ و امامیه، باغی بر علی بن ابی طالب (ع) و مقاتل با او را کافر می‌دانند، و احتجاج می‌کنند به آنچه از پیغمبر رسیده که به او فرموده: «حربك حربی» و در آن بحث هست.

[۷] تفسیر البرهان

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الآیه.
قال أبو عبد اللّه (ع): انّما جاء تأويل هذه الآية يوم البصرة، و هم أهل هذه الآية، و هم الذين بغوا على أمير المؤمنين، فكان الواجب عليه قتالهم و قتلهم حتّى يفيئوا الى أمر اللّه، و لو لم يفيئوا لكان الواجب عليه فيما أنزل اللّه أن لا يرفع السيف عنهم حتّى يفيئوا و يرجعوا عن رأيهم، لأنّهم بايعوا طائعين غير كارهين، و هى الفئة الباغية، كما قال اللّه عزّ و جلّ، فكان الواجب على أمير المؤمنين أن يعدل فيهم، حيث كان ظفر بهم، مثل ما صنع النبيّ (ص) بأهل مكّة، حذو النعل بالنعل.
عن أبى عبد اللّه (ع) عن أبيه (ع) فى حديث الأسياف الخمسة، قال:
«و أمّا السيف المكفوف عن أهل البغى و التأويل، قال اللّه عزّ و جلّ: «وَ إِنْ

طائِفَتانِ ...» الخ فلمّا نزلت هذه الآية قال رسول اللّه (ص): منكم من يقاتل بعدى على التأويل كما قاتلت على التنزيل، فسئل النبيّ (ص): من هو؟ قال (ص): خاصف النعل، يعنى أمير المؤمنين (ع)».
فقال عمّار بن ياسر: قاتلت بهذه الراية مع رسول اللّه (ص) ثلاثا، و هذه الرابعة، و اللّه لو ضربونا حتّى بلّغونا السعفات من هجر، لعلمت أنّا على الحقّ و انّهم على الباطل، و كانت السيرة فيهم من أمير المؤمنين (ع) ما كانت من رسول اللّه (ص) فى أهل مكّة، فى يوم فتح مكّة، فانّه لم يسب لهم ذرّيّة و قال: من أغلق بابه فهو آمن، و من ألقى سلاحه فهو آمن، و كذلك قال أمير المؤمنين (ع) يوم البصرة: فأرى فيهم أن لا تسبوا لهم ذرّيّة و لا تجهزوا على جريح و لا تتبعوا مدبرا، و من أغلق بابه و ألقى سلاحه فهو آمن.

[۸] تفسیر نور الثقلین

مازاد بر البرهان:
عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، انه قال: «القتل قتلان: قتل كفارة و قتل درجة؛ و القتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتّى يسلموا، و قتال الفئة الباغية حتّى يفيئوا».
حفص بن غياث قال: سألت جعفر بن محمد (ع) عن طائفتين من المؤمنين، احديهما باغية و الاخرى عادلة، اقتتلوا فقتل رجل من أهل العراق أباه و ابنه او

حميمه، و هو من أهل البغى و هو وارثه، هل يرثه؟ قال: «نعم، لأنّه قتله بحقّ».

[۹] تفسیر منهج الصادقین

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الآیه.

بعد از تفسیر متداول و بیان اسباب نزول، گوید:

صاحب «کنز العرفان» آورده که: «بعضـی از فقهاء که معاصـر مایند، به این آیه استدلال کرده‌اند بر قتال بغاة، و این محض غلط است، زیرا باغی کسی است که بر امام معصوم خروج کند به تأویل باطل، و با او محاربه نماید، و به مذهب ما او کافر است، به دلیل قول حضرت رسالت مر امیر المؤمنین را که: «یا علی! حربک حربی و سلمک سلمی»».

پس چگونه باغی مـذکور، مؤمن باشـد، تا در تحت آیه داخل شود؟ و لازم نمی‌آیـد از ذکر لفظ «بغی» در آیه که مراد به آن، بغاتی باشند که معهود فقهاء‌اند.

و لهـذا راوندی این آیه را دلیل قتال نگردانیده، بلکه آن را با أهل اسـلام تخصـیص داده، پس بغی به معنی لغوی باشد، که آن تعدّی مطلق است، نه آنچه مصطلح فقهاء است.

و نیز مؤیّد این است قول شافعی: «ما عرفنا أحکام البغاة إلّا من علیّ علیه السلام».

و مراد آن چیزی است که آن حضرت در حرب بصره و شام و خوارج،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳۸

سلوک نمود، از عدم اتباع به مدبر اهل بصـره، و عدم تجهیز جریح ایشان، به جهت آنکه ایشان را فئه نبود، تا به ایشان مستظهر شـده بار دیگر خروج کننـد، و به حرب اقدام نمایند؛ و اتباع به مدبر اهل شام و تجهیز جریح ایشان، به جهت آنکه ایشان را فئه مذکور بود.

و اینکه راونـدی به آیه: «انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالًا وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ» بر قتال أهل بغی، اسـتدلال نموده و گفته که: ظاهر آن، مقتضـی قتال است با ایشان، نیز غلط است، چه ظاهر آن اصـلا دلالت نـدارد بر قتال بغاة تا حجّت باشد بر آنچه مطلوب ما است، بلکه ظاهر آن مفیـد تأکیـد است به جهاد و مبالغه در آن باب، پس مراد، امر باشـد به جهاد با کفّار معهود، و دور نیست استدلال بر قتال بغاة بقوله تعالی: «أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» به جهت آنکه ظاهر آن دالّ است بر عمومیّت وجوب طـاعت اولی الأـمر. یا به آیه: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفَّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ» چه منافق مظهر اسـلام است و مبطن کفر، و باغی نیز چنین است زیرا که اظهار اسـلام می‌کنـد و حال آنکه بواسـطه خروج بر امام معصوم می‌کنـد، از اسـلام بیرون است؛ پس اسم نفاق بر او جائز باشد، و از این جهت است که حضرت رسالت (ص) در شأن عالیشأن امیر المؤمنین (ع) فرمود: یـا علیّ «لاـ یحبّک إلّا مؤمن تقیّ، و لا یبغضک إلّا منافق شـقیّ»؛ و این حـدیث را نسائی در صـحیح خود روایت کرده، و کتب اصحاب ما نیز مشحون است به این؛ و شبهه‌ای نیست که هرکه محارب او باشد، محبّ او نخواهد بود.

پس باغی، منافق باشـد، و هو المطلوب؛ و از عـدم جهاد پیغمبر با اهل نفاق، لازم نمی‌آیـد عـدم جواز آن بعد از او، و لهذا امیر المؤمنین (ع) در روز جمل بعد از

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۳۹

تلاـوت آیه: «وَ إِنْ نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِی دِینِکُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْکُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَیْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ یَنْتَهُونَ» فرمود: «و اللّه ما قوتل أهل هـذه الآیة إلّا الیوم» و نیز مقوّی عدم دلالت آیه مذکوره است بر قتال اهل بغاة مصـطلح، اینکه در عقب آن می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» مؤمنان برادرانند در دین و منتسبند به اصل واحد که ایمان است.

پس باید که میان ایشان نزاع و شقاق نباشد، و اگر بر سبیل ندرت، واقع شود «فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكَمْ».

[۱۰] تفسير المراغى

«وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ...» الآیه.

«طائفه» به معنی جماعت است، و آن أقلّ است از فرقه، به دلیل قوله تعالی:

«فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ» «وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ» یعنی ایشان را از قتال، بازدارید، به نصیحت یا به تهدید، یا به تعذیب.

«بغت» یعنی تعدّی و ظلم کردند، و «تفیء» به معنی بازگشت است، و «أَمْرِ اللَّهِ» صلح است، زیرا مأمور است، در «وَ أَصْلِحُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ» بالعدل، یعنی به برطرف کردن آثار قتال به ضمانت تلفات، بطوری که ترک آن به قتال دیگری نکشاند.

«وَ أَقْسِطُوا» یعنی در همه شئون زندگی خود، عدالت ورزید؛ و اصل

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴۰

اقساط، ازالۀ القسط است (به فتح قاف) و آن به معنی جور است؛ و قاسط: جائر است كما قال: «وَ أَمَّا الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً» یعنی اگر دو طایفه از اهل ایمان با هم جنگ آغاز کردند، ای مؤمنان! میان ایشان اصلاح دهید به خواندن ایشان به حکم خداوند و راضی شدن به آن، خواه به نفع ایشان باشد یا به ضرر ایشان، و این است اصلاح میان ایشان به عدل.

«فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» اگر یکی از دو طائفه، از اجابت حکم خداوند، اباء کرد، و دیگری اجابت نمود، با ظالم متعدّی بجنگید تا به حکم خداوند گردن نهد، و اگر باغی، خودش حاکم باشد، بر مسلمانان واجب است او را با نصیحت و سخت‌تر از آن، دفع دهند، به شرط آنکه فتنه‌ای شدیدتر از اوّل بپا نشود.

«فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ» یعنی اگر آن باغی رجوع کرد، بعد از قتال با او، میان ایشان به عدالت و انصاف، داوری کنید تا بار دیگر آن قتال تکرار نشود.

آنگاه خداوند ایشان را به عدالت در همه کارها فرمان می‌دهد: «وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ».

و در صحیح آمده: از انس که پیغمبر (ص) فرمود: «انصر أخاك ظالما أو مظلوما» قلت: يا رسول اللّه! هذا نصرته مظلوما، فكيف أنصره ظالما؟ قال: «تمنعه من الظلم، فذلك نصرك ايّاه».

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴۱

[۱۱] تفسیر فی ظلال القرآن

و این قاعده‌ای تشریعیّه و عملی است برای حفظ اجتماع مسلمانان از جنگ و پراکندگی، زیرا انگیزه‌ها و خودخواهی‌ها به دنبال خبر فاسق، عجله و شتاب و تبعیّت از جمعیّت و تعصّب قبل از تحقیق و رسیدن به حقیقت، آمده، و خواه این آیه به سبب واقعه‌ای معیّن باشد چنانچه در روایات هست، یا تشریعی باشد برای امثال آن موارد، قاعده و قانونی استوار و عام را برای حفظ اجتماع اسلام از تفرقه، نشان می‌دهد، و پس از آن برای برقرار ساختن عدل و صلاح، و همه اینها به امید رحمت خداوند برای برقراری عدالت و اصلاح است.

و قرآن چه با واقعه‌ای مواجهه کرده، و چه اعتراضی برای موارد وقوع نموده باشد، درهرحال وقوع قتال میان دو طائفه از

مؤمنین ممکن است، و بـا وجود اقتتال، وصف ایمان برای ایشان باقی است و با احتمال آنکه یکی بر دیگری باغی باشـد، یا هر دو طائفه باغی باشند، خداوند آن مؤمنان را که غیر از این دو طائفه‌اند، مکلّف می‌دارد که به اصلاح میان آنها، قیام کنند.

و اگر یکی از آن دو، نپذیرفت، یا هر دو نپذیرفتند، با بغاة قتال نمایند و ادامه دهند تا آنها به حکم خداوند رجوع کنند.

امر خداونـد همان رفع خصومت میان مسـلمانان است، و وقتی که پذیرفتند، باید مؤمنین با صـلاحی که بر عدالت دقیق اسـتوار است، قیام کنند به قصد اطاعت

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴۲

فرمان خداوند و طلب رضای او تعالی: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ».

[۱۲] تفسیر الکاشف

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الآیه.

اسـلام، تعلیمات و ارشاداتی برای ساختن مجتمع و اصلاح آن دارد، یکی از آنها: وجوب حمایت انسان است در خون و مال و آبرویش، و آزادی او در گفتـار و کردار، هیچکس بر او تسـلّطی نـدارد مگر حـق، و هرگـاه خـودش از مرز آن بیرون رفـت و حرمت حق را شکست و بر حقوق دیگران تجاوز کرد، خودش حصن حصین و نگهدارنده خود را برداشته است.

قال اللّه تعالی: «وَ لَقَـدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ» (سورة الاسـراء/ ۷۰)، و خطاب به پیغمبر فرموده: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» (سورة الغاشـیة/ ۲۲)، و قال: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (سورة الشوری/ ۴۲).

و یکی از آن تعلیمـات، تعـاطف و تکافـل است که خیر آن به همه می‌رسـد، پس آنگـاه که دشـمنی و قتـالی میان دو طائفه از مؤمنین واقع می‌شود، بر دیگر مؤمنان است که آن را تلافی کننـد، و ایشان را براساس حق و عدالت، اصـلاح دهند، با حرص و اشتیاقی که برای وحدت جماعت و بسـتن گسـیختگی‌های ایشان باید داشـته باشـند، و در حدیث آمده: «ألا اخبرکم بأفضل من درجة الصیام و الصلوة

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴۳

و الصدقة؟» قالوا: بلی یا رسول اللّه! قال: «اصلاح ذات البین».

«فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَى الْأُخْرى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلى أَمْرِ اللَّهِ» اگر یکی از دو طائفه از قبول حق اباء کرد، و بر ظلم اصرار ورزید، بر دیگر مؤمنان است که طائفه دیگر را از ظلم، حمایت کنند، از راه حکمت و موعظه حسنه، و اگر جز با جنگ و قتال دست‌بردار نبود، در حدّ دفاع و تأدیب، تا تحقّق أمن، قتال نمایند.

«فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» اگر فئه باغیه توبه کرد، خداوند آمرزنده و مهربان است، و هیچکس را بر او راهی نیست، و بر مؤمنین است که غایت جهد را در برطرف کردن کینه‌های قلبی، به کار برند.

جصّاص در «احکام القرآن» درباره این آیه گوید: علیّ بن أبی طالب با فئه باغیه، با شمشیر، قتال کرد؛ و بزرگان صحابه و أهل بـدر که قـدر و شـرف ایشان معلوم است، با او بودنـد، و در این قتال محقّ بود، و أحدی با او مخالف نبود، مگر همان فئه باغیه که با او جنگ کردند، و اتباع ایشان.

و ابن العربی، قاضی مالکی، در «احکام القرآن» گوید: نزد علمای اسلام مقرّر است، و به دلیل دین ثابت که علیّ بن ابی طالب امام بود و هر خارج‌شونده‌ای بر او، باغی بود، و قتال با آن باغی، واجب بود تا به راه حق، بازگردد.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴۴

[۱۳] تفسیر المیزان

«وَ إِنْ طائِفَتانِ ...» الآیه.

بطور اختصار در موارد لغوی و نحوی آیه، مطالبی دارد که قبلاً بطور تفصیل در «جامع البیان» و «جامع الاحکام» و «تبیان» و «کشّاف» گفته شده، و در قوله تعالی: «فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ» گوید: اصلاح تنها به وضع سلاح، حاصل نمی‌شود، بلکه باید اصلاحی باشد همگام با عدالت، با اجراء احکام اللّه در آنچه متعدّی، تعدّی کرده است، از خون و عرض و مال و هر حقّ دیگر که ضایع کرده است.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴۵

نمونه دوازدهم

[۱] جامع البیان طبری

قوله تعالی: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ» (سورة التحریم/ ۱).

خداوند برای پیغمبرش محمّد می‌فرماید: ای پیغمبر! چرا حلال‌کرده خدا را بر خویشتن حرام کرده رضامندی همسران خود را از آن می‌جوئی؟

اهل علم اختلاف دارند که آن حلال که در آیه، مراد است، چیست؟!

آنگاه از شانزده طریق روایت می‌کند که: چنان پیش آمد که پیغمبر اکرم در خانه یکی از همسران خود که غائب بود، با «ماریه قبطیّه» خلوت کرد، و چون همسرش خبر شد، برای ارضای او، همبستری با «ماریه» را بر خود حرام ساخت، و بر این تعهّد بعضی گفته‌اند سوگند یاد کرد، و بعضی گویند سوگندی در کار نبود.

امّا خداوند متعال، تحریم او را چون سوگند قرار داد و فرمود: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَیْمانِکُمْ وَ اللَّهُ مَوْلاکُمْ وَ هُوَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ» (سورة التحریم/ ۲).

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۴۶

خودش، تحریم با سوگند را ترجیح می‌دهد، آنگاه از سه طریق روایت می‌کند که گفته‌اند: مراد از آن حلال، یک نوع شربت بود.

امّا از بیشتر آن روایات، چنانچه خود طبری یاد کرده است، چنین برمی‌آید که:

وقتی «حفصه» دختر عمر به خانه پدرش رفته بود، پیغمبر در خانه او با «ماریه قبطیّه» خلوت فرموده بود، که در این وقت «حفصه» سر می‌رسد، و بر پیغمبر اکرم ایراد می‌کند که چرا در خانه او؟ مگر او کم‌ارزش‌ترین زنان او است؟

آن روز نوبت عایشه بوده است، و پیغمبر اکرم برای ارضای او، همبستری با «ماریه» را بر خود حرام می‌کند و از او می‌خواهد که از این واقعه، عایشه را خبر ندهد.

امّا چون میان عایشه و حفصه، مظاهرت و دوستی مستحکم است، او عایشه را خبردار می‌کند.

قوله تعالی: «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِیُّ إِلی بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِیثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَیْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ قالَتْ مَنْ أَنْبَأَکَ هذا قالَ نَبَّأَنِیَ الْعَلِیمُ الْخَبِیرُ» (سورة التحریم/ ۳).

و در آیه: «إِنْ تَتُوبا إِلَی اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُکُما وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَیْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِیلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمَلائِکَةُ بَعْدَ

ذلِكَ ظَهِيرٌ» (سورة التحريم/ ۴).
«صَغَتْ قُلُوبُكُما» يعنى مالت و زاغت و أثمت.
آنگاه به پنج طريق از ابن عبّاس از عمر بن الخطّاب نقل مى‌كند كه ابن عبّاس
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۴۷
گويد: در راه مكّه در فرصت مناسبى اين سؤال را كه مدّتها در دل داشتم، از عمر پرسيدم كه: مراد از متظاهرتين كيانند؟ عمر گفت: عايشه و حفصه‌اند.
آنگاه از مجاهد و ضحّاك نقل مى‌كند كه: صالح المؤمنين أبا بكر و عمرند.
و از قتاده نقل مى‌كند كه: مراد، انبيائند.
آنگاه خودش ترجيح مى‌دهد كه عامّه مؤمنان باشند، و «صالح» در اينجا مانند: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ» كه عامّ است، نيز شامل همه مؤمنان است.
بعدا در آيه: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ ...» الخ (سورة التحريم/ ۱۰)، كه تفسير مى‌كند، متعرّض اين نكته نمى‌شود كه از نظر سياق، مراد خداوند متعال از اين مثل، تعريض به متظاهرتين يعنى عايشه و حفصه است، و علّت فصل به چند آيه، از نظر كرامت بيانى قرآن در هر مورد، خصوصا منسوبات به پيغمبر اكرم است، امّا به‌هرحال، سياق نشان مى‌دهد كه مراد، همانهايند.

[۲] التبيان شيخ طوسى

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» الآيه.
اهل كوفه، «تظاهرا» را به تخفيف خواندند، و باقى به تشديد، يعنى «تتظاهرا»، كه مدغم شده است.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۴۸
و آنكه به تخفيف خواند، يك «تاء» را حذف كرده.
و كسائى، تنها «عرف بعضه» را به تخفيف خوانده، و آن قرائت حسن و ابو عبد الرحمن است.
و ابو عبد الرحمن، هركس را كه به تشديد مى‌خواند، تخطئه مى‌كرد.
ابن كثير، «جبريل» را به فتح جيم و كسر راء و بدون همزه مى‌خواند.
امّا نافع و ابو عمرو و ابن عامر و حفص، به قرائت عاصم به كسر جيم و راء بدون همزه مى‌خواندند، و ابو بكر از عاصم آن را به فتح جيم و راء و كسر همزه مقصور را بر وزن (جحمرش) مى‌خواند.
و حمزه و كسائى به فتح جيم و راء مهموزه بين الراء و الباء بر وزن (خزعيل) مى‌خواندند، كه وجه آن در سوره بقره گفته شد.
ابو على گفته: جبريل، بدون همزه، به كسر جيم و راء بر وزن (قنديل)، و به فتح جيم و راء و همزه ممدودا بر وزن (عندليب)، و به فتح جيم و راء و كسر همزه بر وزن (جحمرش).
و در عربى بر وزن (قنديل) به فتح قاف نيست، اما اينجا بر غير اوزان عربى آمده است.
اين خطابى است از خداوند متعال براى پيغمبر و عتابى است بر تحريم ما أحلّه اللّه، و هيچ دلالتى بر اينكه از او معصيتى سرزده است، ندارد، زيرا چه‌بسا عتاب در موردى است كه خلاف آن، اولويّت دارد، همچنان‌كه بر ترك واجب هم مى‌آيد.
آنگاه در سبب نزول، هر دو روايت ماريه و مغافير را نقل مى‌كند، آنكه سبب را ماريه مى‌داند گويد: پيغمبر گفته: «هى علىّ

حرام» و خداوند كفّاره يمين را بر او
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۴۹
مقرّر فرموده.
و آنكه گويد براى مغافير است كه پيغمبر سوگند ياد كرد عسل ننوشد، و خداوند او را به تحريم ما أحلّ اللّه، عتاب فرمود.
«تحريم» به معنى تبيين است كه فلان چيز، حرام است و غير جائز، و نقيض آن، حلال است.
و حرام، قبيح ممنوع به نهى است، و رأى ما چنان است كه اگر كسى گويد:
أنت علىّ حرام، چيزى بر او لازم نمى‌آيد، و كأن لم يكن است؛ و حلال، حسن مطلق مأذون فيه است.
دراين‌باره، يعنى كأن لم يكن بودن قول: أنت علىّ حرام، ميان فقهاء اختلاف است كه در كتاب «خلاف» گفته‌ايم، و وجوب كفّاره از آن است كه سوگند ياد فرموده بود كه نزديك به ماريه نشود يا از عسل ننوشد، و خداوند او را عتاب فرمود و كفّاره يمين را بر او واجب ساخت، و بيان كرد كه تحريم جز به امر و نهى خداوند، حاصل نمى‌شود، و هيچ‌چيز به تحريم حرام‌كننده‌اى، حرام نمى‌شود، و نه به سوگند بر ترك آن، و به همين جهت فرمود: «لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ».
«ابتغاء» طلب است، و «بغى» طلب استعلاء بدون حقّ است، و «بغيه» بر وزن «حنطه» معتمد طلب است، و «بغيّه» بر وزن «طليعه» فاجره است چون طلب فاحشه مى‌كند.
و قوله تعالى: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» دليل است بر آنكه پيغمبر سوگند ياد فرموده بى‌آنكه بگويد: هى علىّ حرام؛ زيرا نزد بيشتر فقهاء، اين قول، قسم نيست، و تحلّة اليمين: انجام كارى است كه تبعه يمين را از بين ببرد يا به
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۵۰
كفّاره يا به تناول چيزى از محلوف عليه.
پس هركس سوگند ياد كرد از غذائى نخورد، اگر خورد سوگند را شكسته و كفّاره بر او لازم است، و ديگر، سوگند او منحلّ شده است، و هركس سوگند ياد كرد كه از فلان غذا نخورد، اگر اندكى از آن خورد، سوگندش گسيخته شده، و به همين جهت آن را «تحلّة اليمين» گويند.
و قوله: «مَوْلاكُمْ» معنايش آن است كه او ياور شما، و اولى است به شما از خودتان به خودتان، و از هركس ديگر.
در قوله تعالى: «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً» گويد: آن راز، حديث ماريه است كه حفصه آن را براى عايشه فاش ساخت.
و زجّاج و فرّاء گفتند: اخبار از امارت ثلثه بود. و اصحاب ما روايت كرده‌اند كه: عايشه را از وقائع بعد از خودش، و قائمين به امر، و دفع علىّ بن ابى طالب از آن، خبر داد، و او پدرش را بشارت داد، و خداوند ايشان را معاتبه فرمود.
قوله تعالى: «عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» آنكه به تخفيف خواند، معنايش آن است كه: بر بخشى از آن عتاب كرد و از بعض ديگر گذشت فرمود.
آنگاه ايشان را خطاب فرمود: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» ابن عباس و مجاهد گفتند: أى: زاغت قلوبكما الى الاثم؛ و عمرو و همه أهل تأويل گفتند: مقصود، عايشه و حفصه‌اند، و جواب «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ» محذوف است و تقديرش: إن تتوبا إلى اللّه قبلت توبتكما، است.
و قوله: «قُلُوبُكُما» به جاى قلباكما براى آن است كه هرجا اضافه به تثنيه بود، آوردن جمع اولى است، هرچند تثنيه هم روا است.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۵۱

ابو مسلم محمد بن بحر اصفهانى، «و صالحوا المؤمنين» بى‌واو خواند و گفت: واو در مصاحف نيست، ديگر آنكه واو از جهت اضافه، حذف شده، و اين غلط است زيرا اگر چنين بود، حذف نون جمع، كافى بود.
پس مفرد است، و خاصّه و عامّه روايت كرده‌اند كه مقصود، علىّ ابن ابى طالب است، و آن دليل است كه علىّ بن ابى طالب عليه السلام أفضل مؤمنين است، زيرا اگر گويند: فلان فارس قومه أو شجاع قبيلته أو صالحهم، دلالت مى‌كند كه او أفضل ايشان است.
و قوله تعالى: «عَسى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ» معاشر نساء النبىّ، و قوله: «أَنْ يُبْدِلَهُ» اگر به تخفيف خوانند، مقصود: ابدال به قليل و كثير است، و اگر به تشديد خوانند، مقصود: ابدال به كثير است.
در قوله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ» اشاره‌اى به اينكه اين آيه تنظيرى براى عمل مشار اليهما است، ندارد.

[۳] تفسير مجمع البيان

اشاره

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» الآيه.
القراءة: كسائى تنها «عرف» را به تخفيف خوانده، و باقى به تشديد، و ابو بكر ابن عياش آن را اختيار كرده، و آن از جمله ده حرفى است كه در قرائت عاصم از
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۵۲
علىّ بن ابى طالب (ع) داخل كرده است، و آن قرائت حسن و أبى عبد الرحمن السلمى است، و اگر كسى نزد او به تشديد مى‌خواند، به او سنگريزه پرتاب مى‌كرد؛ اهل كوفه، «تظاهر» را به تخفيف خوانده‌اند، و باقى به تشديد.
الحجة: ابو على گفته: «عرف» به تخفيف، به معنى جازى عليه مى‌باشد، و نميشايد كه به معنى علم باشد، زيرا در ما أظهره اللّه على النبىّ، جائز نيست بعض آن را بداند نه تمام آن را، و اين مانند آن است كه به كسى كه بدى يا خوبى كرده باشد بگوئى: أنا أعرف لأهل الاحسان و أعرف لأهل الاسائة، أى: لا يخفى علىّ ذلك و لا مقابلته، ممّا يكون وفقا له.
پس معناى آن‌چنان است: جازى على بعض ذلك و أغضى عن بعض، و مانند آن است: «وَ ما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ» «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ» أى: جزاؤه قوله يرى من رؤية العين، و كان مما جازى عليه، تطليقه حفصة تطليقة واحدة، و امّا «عرّف» بالتشديد فمعناه عرف بعضه و أعرض عن بعض، فلم يعرّفه ايّاه على وجه التكرّم و الاغضاء، امّا «تظاهرا» فالأصل فيه تتظاهرا بتائين، فخفّف فى القراءة الاولى بالحذف، و فى القراءة الاخرى بالادغام.
اللغة: الحرام: القبيح الممنوع عنه بالنهى، و نقيضه الحلال و هو الحسن المطلق بالاذن فيه.
و التحريم: تبيين انّ الشىء حرام لا يجوز، و التحريم: ايجاب المنع؛ و الابتغاء:
الطلب، و منه البغى: طلب الاستعلاء بغير الحق؛ و التحلّة و التحليل بمعنى، و هما مصدران لقولهم: حللت له كذا، و تحلّة اليمين: فعل ما يسقط التبعة فيه، و اليمين واحد الأيمان، و هو الحلف، و كأنّه مأخوذ من القوّة لأنّه يقوّى كلامه بالحلف، و قيل
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۵۳
انّه مأخوذ من الجارحة، لأنّ عادتهم كانت عند الحلف ضرب الأيدى على الأيدى؛ و الإسرار: القاء المعنى الى نفس المحدّث على وجه الاخفاء عن غيره؛ و التظاهر:

التعاون، و الظهير: المعين، و أصله من الظهر؛ و السائح: الجارى، و العرب تصف بذلك الماء الجارى الدائم الجرية، ثم تصف به الرجل الذى يضرب فى الأرض و يقطع البلاد، فتقول سائح و سيّاح؛ و الثيّب: الراجعة من عند الزوج بعد الافتضاض، من ثاب يثوب اذا رجع؛ و البكر: هى التى على أوّل حالها قبل الافتضاض.

الإعراب: قيل فى جمع القلوب فى قوله: «فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» وجوه:

أحدها: ان التثنية جمع فى المعنى، فوضع الجمع موضع التثنية، كما قال:

و كنّا لحكمهم شاهدين، و انّما هو داود و سليمان.

و الثانى: ان اكثر ما فى الانسان، اثنان اثنان، نحو اليدين و الرجلين و العينين، و اذا جمع اثنان الى اثنين صار جمعا، فيقال: أيديهما و أعينهما، ثمّ حمل ما كان فى الانسان واحدا على ذلك، لئلّا يختلف حكم لفظ أعضاء الانسان.

و الثالث: ان المضاف اليه مثنّى، فكرهوا أن يجمعوا بين اثنتين، فصرفوا الأوّل منهما الى لفظ الجمع، لأنّ لفظ الجمع أخفّ، لأنه أشبه بالواحد، فانّه يعرب باعراب الواحد، و يستأنف كما يستأنف الواحد، و ليست التثنية كذلك لأنّه لا تكون الّا على حدّ واحد، و لا يختلف، و من العرب من يثنّى فيقول: قلباهما.

قال الراجز: فجمع بين اللّغتين: ظهراهما مثل ظهور الترسين، و قال الفرزدق:

بما فى فؤادينا من البثّ و الهوىفيبرأ منها من فؤاد المشغف

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۵۴

و من العرب من يفرد، و يروى انّ بعضهم قرأ: «فَبَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما» و الوجه فى الافراد انّ الاضافة الى التثنية تغنى عن تثنية المضاف.

و فى «جبريل» اربع لغات: جبريل على وزن قنديل، و جبرئيل على وزن عندليب، و جبرئل على وزن جحمرش، و جبريل بفتح الجيم و كسر الرّاء من غيرهن، و هو خارج عن اوزان العرب لانّه ليس فى العربيّة مثل قنديل، و قد قرء بذلك كلّه، و قد ذكرنا اختلاف القرّاء فى سورة البقرة، و من العرب من يقول: جبرال، بتشديد اللام، و منهم من يبدل من اللام نونا.

و قوله: «هُوَ مَوْلاهُ» يجوز فيه و جهان:

احدهما: ان يكون فصلا، دخل ليفصل بين النّعت و الخبر، و الكوفيّون يسمّونه عمادا.

و الثّانى: ان يكون مبتدأ، و مولاه الخبر، و الجملة خبر «ان».

و من يجعل «مَوْلاهُ» بمعنى السيّد و الخالق، كان الوقف على قوله: «مولاه»، و «جبريل» مبتدأ، و «صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» عطف عليه، و «الْمَلائِكَةُ» عطف ايضا، و «ظهير» خبره؛ و جاز ذلك لانّ فعيلا يقع على الواحد و الجمع، كفعول، قال سبحانه: «خَلَصُوا نَجِيًّا»، ف «ظَهِيرٌ» ك «نجى»، و قال: «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعالَمِينَ» و من جعل «مولاه» بمعنى ولى و ناصر، جاز ان يكون الوقف على قوله: «وَ جِبْرِيلُ»، و على: «صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ»، و يبتدى «وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ»، فيكون «ظهير» عائدا الى «الملائكة».

النّزول: اختلف المفسّرون فى سبب نزول الآيات، فذكروا اقوالا:

منها: حديث المغافير فى بيت حفصة، او امّ سلمة، او زينب بنت جحش.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۵۵

و منها: حديث مارية القبطيّة فى بيت حفصة، و طلاقها و اعتزال النّبى سائر نسائه تسعة و عشرين يوما.

و منها: إخبار حفصة او عائشة، بأنّ ابا بكر و عمرا يملك من بعده، و قريب من ذلك ما رواه العيّاشى عن ابى جعفر عليه السّلام، إلّا أنّه زاد فى ذلك انّ كلّ واحد منهما حدّثت اباها بذلك، فعاتبهما رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) فى امر مارية، و ما افشتا

عليه من ذلک، و اعرض عن ان يعاتبهما فی الأمر الآخر.
المعنى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ» فناداه سبحانه بهذا النّداء تشريفا و تعليما لعباده، کيف يخاطبونه فی اثناء محاوراتهم، و يذکرونه فی خلال کلامهم.
«لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ»، من الملاذ.
«تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِکَ»، أی تطلب به رضاء نسائک، و من أحقّ بطلب مرضاتک منک، و ليس فی هذا دلالة على وقوع ذنب منه، صغيرا و کبيرا، لانّ تحريم الرّجل بعض نسائه أو بعض الملاذ لسبب أو لغير سبب، ليس بقبيح، و لا داخلا فی جملة الذّنوب، و لا يمتنع أن يکون خرج هذا القول مخرج التوجّع له (ص) اذا بالغ فی إرضاء ازواجه، و تحمّل فی المشقّة، و لو انّ انسانا ارضى بعضهنّ، لجاز ان يقال له:
لم فعلت ذلک و تحمّلت فيه المشقّة؟ و کان لم يفعل قبيحا، و لو قلنا انّه عوتب على ذلک، لانّ ترک التّحريم کان افضل من فعله، لم يمتنع، لانّه يحسن ان يقال لتارک النفل: لم لم تفعله، و لم عدلت عنه؟ و لأنّ تطييب قلوب النّساء، ممّا لا تنکره العقول.
و قد حکى انّ عبد اللّه بن رواحة کان من النقباء، کانت له جارية فاتّهمته زوجته ليلة، فقال: قولا بالتعرض، فقالت: ان کنت لم تقربها، فاقرء القرآن، قال: فأنشد:
شهدت فلم اکذب بانّ محمّدارسول الّذى فوق السّموات من عل
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۵۶ و انّ ابا يحيى و يحيى کلاهماله عمل فی دينه متقبّل
و انّ الّتی بالجزع من بطن نخلةو من دانها قل عن الخير معزل فقالت: زدنی، فأنشد:
و فينا رسول اللّه نتلو کتابهکما لاح معروف مع الصّبح ساطع
اتى بالهدى بعد العمى فنفوسنابه موقنات ان ما قال واقع
يبيت يجافی جنبه عن فراشهاذا رقدت بالکافرين المضاجع فقالت: زدنی، فأنشد:
شهدت بأنّ وعد اللّه حقو انّ النّار مثوى الکافرينا
و انّ محمّدا يدعو بحقو انّ اللّه مولى المؤمنينا فقالت:
امّا اذا قرأت القرآن فقد صدقتک، فأخبرت به رسول اللّه (ص)، فقال بعد ان تبسّم: خيرکم، خيرکم لنسائه.
و اختلف العلماء فيمن قال لامرأته: انت علیّ حرام ... الخ.
و ذکر فی هذا المقام قول ابو حنيفة و الشافعی، و بعد ذلک يقول: و قال اصحابنا: انّه لا يلزم به شیء، و وجوده کعدمه، و هو قول مسروق، و انّما اوجب اللّه فيه الکفّارة، لأنّ النّبی (ص) کان حلف ان لا يقرب جاريته، و لا يشرب الشّراب المذکور، فأوجب اللّه عليه أن يکفّر عن يمينه، و يعود الى استباحة ما کان حرّمه، و بيّن انّ التحريم لا يحصل إلّا بأمر اللّه و نهيه، و لا يصير الشّیء حراما بتحريم من يحرّمه
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۵۷
على نفسه، إلّا اذا حلف على ترکه.
«وَ اللَّهُ غَفُورٌ» بالعباد، «رَحِيمٌ» بهم اذا رجعوا الى ما هو الأولى و الأليق بالتّقوى، يرجع لهم الى التولى.
«قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِکُمْ» أی: قد قدّر اللّه تعالى لکم ما تحلّلون به أيمانکم، اذا فعلتموها، و شرع لکم الحنث فيها، لانّ اليمين ينحلّ بالحنث، فسمّى ذلک «تحلّة».
و قيل معناه: قد بيّن اللّه کفّارة أيمانکم فی سورة المائدة؛ عن مقاتل، قال: امر اللّه نبيّه أن يکفّر يمينه، و يراجع وليدته، فأعتق

رقبة، و عاد الى مارية.

و قيل: فرض اللّه عليكم كفّارة أيمانكم، كما قال: «وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها» أى: فعليها، فسمّى الكفّارة: تحلّة، لأنّها تجب عند انحلال اليمين، و فى هذا دلالة على أنّه قد حلف، و لم يقتصر على قوله هى علىّ حرام، لأنّ هذا القول ليس بيمين.

«وَ اللَّهُ» هو «مَوْلاكُمْ» أى: وليّكم، يحفظكم و ينصركم، و هو أولى بكم، و أولى بأن تبتغوا رضاه، «وَ هُوَ الْعَلِيمُ» بمصالحكم، «الْحَكِيمُ» فى أوامره و نواهيه لكم.

و قيل: هو العليم بما قالت حفصة لعايشة، الحكيم فى تدبيره.

«وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ» و هى حفصة، «حَدِيثاً» أى: كلاما امرها باخفائه، فالإسرار نقيض الإعلان، «فَلَمَّا نَبَّأَتْ» أى: أخبرت غيرها بما خبّرها، «به» فأفشت سرّه، «وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» أى: و أطلع اللّه نبيّه (ص) على ما جرى من افشاء سرّه، «عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» أى: عرّف النبىّ (ص) حفصة، بعض ما ذكرت و أخبرها ببعض ما ذكرت، و أعرض عن بعض ما ذكرت، أو

عن بعض ما جرى من الأمر، فلم يخبرها، و كان (ص) قد علم جميع ذلك، لانّ الإعراض إنّما يكون بعد المعرفة، لكنّه أخذ بمكارم الأخلاق، و التغافل من خلق الكرام، قال الحسن: «ما استقصى كريم قط».

و امّا" عرف" بالتخفيف، فمعناه غضب عليها، و جازاها بأن طلّقها تطليقة، ثمّ راجعها بأمر اللّه، و قيل: جازاها بأن همّ بطلاقها.

«فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ» أى: فلمّا أخبر رسول اللّه (ص) حفصة بما أظهره اللّه عليه، «قالت» حفصة «مَنْ أَنْبَأَكَ هذا» أى: من أخبرك بهذا، «قال» رسول اللّه (ص):

«نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ» بجميع الامور «الخبير» بسراير الصّدور.

ثمّ خاطب سبحانه عايشة و حفصة، فقال: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ» من التعاون على النّبى (ص) بالايذاء و التظاهر عليه، فقد حقّ عليكما التّوبة، و وجب عليكم الرجوع إلى الحق، «فقد صغت» أى: مالت «قلوبكما» إلى الاثم، عن ابن عبّاس و مجاهد.

و قيل: معناه: ضاقت قلوبكما عن سبيل الاستقامة، و عدلت عن الثّواب إلى ما يوجب الإثم، و قيل: تقديره: إن تتوبا إلى اللّه، يقبل توبتكما، و قيل: إنّه شرط على معنى الأمر، أى: تتوبا إلى اللّه، فقد صغت قلوبكما.

«وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ» أى: و إن تتعاونا على النّبىّ (ص) بالايذاء.

عن ابن عبّاس قال: قلت لعمر بن الخطّاب: من المرأتان اللّتان تظاهرتا على رسول اللّه (ص)؟ قال: عايشة و حفصة، أورده البخارى فى الصّحيح.

«فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ»: الّذى يتولّى حفظه و حياطته و نصرته، «وَ جِبْرِيلُ» ايضا معين له، و ناصر يحفظه، «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» يعنى: خيار المؤمنين، عن

الضحّاک، و قيل: يعنى الأنبياء، عن قتادة.

و قال الزجّاج: «صالح» هنا ينوب عن الجميع، كما تقول: يفعل هذا الخير من النّاس، تريد كلّ خيّر.

قال ابو مسلم: هو صالحوا المؤمنين على الجمع، و سقطت الواو فى المصحف، لسقوطها فى اللفظ.

و وردت الرواية من طريق الخاص و العام، انّ المراد بصالح المؤمنين:

امير المؤمنين (ع)، و هو قول مجاهد.
و فى كتاب شواهد التّنزيل بالاسناد عن سدير الصيرفى عن أبى جعفر (ع) قال: «لقد عرف رسول اللّه (ص) اصحابه مرّتين، امّا مرة، فحيث قال: من كنت مولاه فهذا علىّ مولاه، و امّا الثانية و حيث نزلت هذه الآية «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ ...» الآيه، اخذ رسول اللّه بيد على فقال: ايّها النّاس هذا صالح المؤمنين.
و قالت اسماء بنت عميس: سمعت انّ النّبى (ص) يقول: «و صالح المؤمنين»: على بن ابى طالب (ع)، «وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ» أى: بعد اللّه و جبريل و صالح المؤمنين، عن مقاتل، «ظهير» أى: اعوان النّبى (ص)، و هذا من الواحد الّذى يؤدّى معنى الجمع كقوله: «وَ حَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً» «عَسى رَبُّهُ» أى: واجب من اللّه ربّه.
«إِنْ طَلَّقَكُنَّ» يا معشر ازواج النّبى، «أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْواجاً خَيْراً مِنْكُنَّ» أى: أصلح له منكنّ، ثمّ نعت تلك الأزواج اللاتى كان يبدله بهنّ، لو طلّق نسائه، فقال: «مسلمات» أى: مستسلمات لما أمر اللّه به، «مؤمنات» أى: مصدّقات للّه
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۶۰
و رسوله، مستحقّات للثّواب و التعظيم.
و قيل: مصدّقات فى أقوالهنّ و افعالهنّ، «قانتات» أى: مطيعات للّه تعالى و لأزواجهنّ، و قيل: خاضعات متذلّلات لأمر اللّه تعالى، و قيل: ساكتات عن الخنا و الفضول، عن قتاده. «تائبات» عن الذّنوب، و قيل: راجعات الى امر الرسول، «تاركات» لمحاب انفسهنّ؛ و قيل: نادمات على تقصير وقع منهن. «عابدات» الله تعالى بما تعبدهن به من الفرائض و السنن على الاخلاص، و قيل: متذلّلات للرسول بالطاعة، «سائحات» أى ماضيات فى طاعة اللّه تعالى، و قيل: صائمات، عن ابن عبّاس و قتادة و الضحّاك. و قيل: مهاجرات، عن ابن زيد و ابيه زيد بن اسلم و الجبائى. و انّما قيل للصّائم: سائح، لانّه يستمر فى الامساک من الطعام كما يستمر السائح فى الأرض، «ثيّبات»: و هنّ الراجعات من عند الازواج بعد افتضاضهنّ، «وَ أَبْكاراً» أى: عذارى لم يكن لهنّ ازواج.
و در ذيل قوله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ ...» گويد:
قال مقاتل: يقول اللّه سبحانه لعائشة و حفصة: لا تكونا بمنزلة امرأة نوح و امرأة لوط فى المعصية، و كونا بمنزلة امرأة فرعون و مريم، انتهى.

توضيح:

از آنجا كه تفسير آيه مباركه در مجمع البيان، كافى و وافى بود، به جاى ترجمه، عين آن را نقل كرديم.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۶۱

[۴] كشّاف زمخشرى

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (التحريم/ ۱).
زمخشرى، روايت خانه حفصه را نقل مى‌كند، مى‌گويد: پيغمبر از حفصه كتمان خواست، امّا او افشاء كرد، و پيغمبر طلاقش داد، و بيست و نه روز زنان خود را ترک گفت، و در خانه ماريه قبطيه ماند، عمر به حفصه گفت: اگر در آل خطّاب خيرى بود ترا طلاق نمى‌گفت؛ جبرئيل نازل شد و گفت: با او رجوع كن، كه صوّامه و قوّامه است، و او همسر تو در بهشت خواهد بود.

و روایت کنند که پیغمبر اکرم در خانه زینب عسل خورد، عایشه و حفصه با هم توطئه کرده و به پیغمبر گفتند: بوی مغافیر از تو می‌آید، پیغمبر که از بوی بد اجتناب می‌کرد، عسل را بر خود حرام ساخت.

«تَبْتَغِی» یا تفسیر است برای تحریم، یا حال است، یا استیناف، و این خود لغزشی است، هیچکس نباید حلال خدا را حرام کند زیرا خداوند هرچه را حلال کرده است، از راه حکمت و مصلحتی است، که خود می‌داند، و اگر حرام شد در حکم قلب مصلحت است، «وَ اللَّهُ غَفُورٌ» این لغزش را بخشید، «رحیم» به تو مهربان است و بازخواستی ندارد.

قوله تعالی: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» دو معنی دارد:

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۶۲

اوّل: خداوند استثناء در یمین را برای شما مشروع ساخت، از باب قول تو که گوئی: حلل فلان فی یمینه إذا استثنی فیها، و منه حلا ابیت اللعن، بمعنی استثن فی یمینک، اذا اطلقها، که بعد از آن گوید: «إن شاء الله» تا آنکه سوگند را نشکند.

و معنی دوّم: آنکه خداوند شکستن سوگند را با اداء کفّاره برای شما مشروع ساخت.

و از این باب است قول پیغمبر (ص): «لا یموت لرجل ثلاثة أولاد فتمسّه النّار إلّا تحلّة القسم».

حال اگر گوئی حکم تحریم حلال چگونه است، می‌گویم:

مختلف گفته‌اند، امّا ابو حنیفه آن را در همه مورد یمین می‌داند، و در آن نوع انتفاع را اعتبار می‌دهد، مثلا اگر طعامی را حرام کرد، یمین مربوط به اکل است، و اگر کنیزی را، مربوط به وطی است، و اگر زوجه را، ایلاء است؛ در صورتی که نیّت خاص نداشت، امّا اگر نیّت ظهار داشت، ظهار است، و اگر نیّت طلاق داشت، بائن است، و اگر دو چیز نیّت کرد یا سه چیز همان است که نیّت کرده؛ و اگر گفت:

به دروغ نیّت کرده‌ام، مابین خود و خدای اوست، اگر بدون نیّت گفت: هر خوردنی و هر آشامیدنی بر من حرام است، مربوط به خوردنی و آشامیدنی می‌شود، و اگر نیّت کرده بود، مربوط به مورد نیّت است.

امّا شافعی، تحریم ما أحلّ اللّه را یمین نمی‌داند، امّا آن را سبب کفّاره می‌داند، فقط در مورد تحریم زنان، و اگر در آن نیّت طلاق کند، آن طلاق فقط رجعی است.

و از ابی بکر و عمر و ابن عبّاس و ابن مسعود و زید روایت کنند که: حرام،

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۶۳

یمین است. و از عمر که اگر نیّت طلاق کرد، رجعی است. و از علی علیه السّلام که سه طلاقه است، و از زید که واحده بائنه است، و از عثمان که: ظهار است، مسروق گفته: لا ابالی که حرام است یا کاسه ترید، و از شعبی که: لیس بشیء، و به قول خداوند: «وَ لا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هذا حَلالٌ وَ هذا حَرامٌ».

قوله تعالی: «لا تُحَرِّمُوا طَيِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» و آنچه را خداوند حرام نکرده کسی را نمی‌رسد که آن را حرام کند، و از پیغمبر اکرم ثابت نشده که در آنچه خداوند حلال کرده است بگوید: بر من حرام است. و امتناع او از ماریه به علّت یمین متقدّمی بوده است، که فرموده: «و اللّه لا أقربها بعد الیوم»، و به او خطاب شده: «لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» یعنی از او به سبب یمین خود امتناع مکن، و کفّاره یمین بده؛ و مانند آن در قوله تعالی: «وَ حَرَّمْنا عَلَيْهِ الْمَراضِعَ» است، أی:

منعناه منها؛ و ظاهر قول خداوند: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» آن است که یمین در کار بوده است، و اگر گوئی: آیا پیغمبر کفّاره یمین داده؟ می‌گویم: حسن گفته: کفّاره نداده، زیرا انّه کان مغفورا له ما تقدّم من ذنبه و ما تأخّر، و آیه برای تعلیم مؤمنین است؛ امّا مقاتل گفته: پیغمبر، رقبه‌ای آزاد فرموده است.

«وَ اللَّهُ مَوْلاكُمْ» سيّدكم و متولّى اموركم «وَ هُوَ الْعَلِيمُ» بما يصلحكم «الْحَكِيمُ» فلا يأمركم و لا ينهاكم إلّا بما توجبه الحكمة، و قيل: «مَوْلاكُمْ»، أولى بكم من انفسكم، فكانت نصيحته انفع لكم من نصائحكم لأنفسكم.
قوله تعالى: «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ قالَتْ مَنْ

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۶۴

أَنْبَأَكَ هذا قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ».
«بَعْضِ أَزْواجِهِ» مراد حفصه است، و آن سرّ حديث ماريه است، و امامت شيخين، (كه پيغمبر به حفصه نويد داده بود «نَبَّأَتْ بِهِ» يعنى براى عائشه آن را افشاء كرد، و قرائت انبأت هم آمده، «وَ أَظْهَرَهُ» خداوند پيغمبر را بر آن آگاه ساخت، «عرّف بعضه» يعنى بخشى از آن را به روى حفصه آورد، و از بخشى اعراض كرد، و به رويش نياورد، كه به قول سفيان تغافل از فعل كرام است).
و قرائت عرف به تخفيف هم آمده چنانچه به گناهكار گوئى لاعرفنّ لك ذلك، و قد عرفت ما صنعت، و از همين باب است قوله تعالى: «أُولئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ ما فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ» و در قرآن از اين نمونه بسيار است.
و كيفر حفصه، طلاق دادن او بود، و گفته‌اند: مراد از معرف، حديث امامت و از معرض عنه حديث ماريه است.
قوله تعالى: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما ...» الخ، خطاب لحفصة و عائشة، على طريق الالتفات، ليكون أبلغ فى معاتبتهما.
آنگاه حديث سؤال ابن عبّاس از عمر را درباره متظاهرين ياد مى‌كند كه حفصه و عايشه‌اند.
«فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» يعنى چيزى از شما سرزده كه بايد از آن توبه كنيد، و آن انحراف دلهاى شما است، از وظيفه‌اى كه در مورد اخلاص به رسول اللّه داريد، در دوست داشتن آنچه دوست دارد، و كراهت داشتن از آنچه مكروه اوست، «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ» كه در مكروهات او از افراط در غيرت و افشاء اسرار او اصرار ورزيدند.

قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۶۵

«فَإِنَّ اللَّهَ» خداوند و جبرئيل و مؤمنين صالح پشت و پناه او هستند، و نيز بعد از ايشان فرشتگان پشتيبان اويند؛ بعضى گفتند: مراد از صالح المؤمنين، انبياءاند؛ و بعضى گفتند: صحابيان؛ و بعضى گفتند: خلفاء؛ و صالح واحدى است كه مراد از آن جمع است.
در قوله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ ...» الخ، گويد: اين مثلى است كه خداوند بدون محابا نزديكانى را كه مكذّب انبياء بوده‌اند، مانند كفّار، داخل آتش مى‌كنند، و ارتباط حسب و نسب به حال آنها نه تنها سودمند نيست، بلكه عذاب آنها اشد است.
آنگاه مى‌گويد: و فى طىّ هذين المثلين تعريض بأمّى المؤمنين المذكورتين فى أوّل السّورة و ما فرط منهما من التّظاهر على رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم بما كرهه، و تحذير لهما على أغلظ وجه و أشدّه لما فى التّمثيل من ذكر الكفر و نحوه من التغليظ.

[۵] جامع الاحكام قرطبى

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» الآيه.

قرطبی، درباره سبب نزول آیه سه قول نقل می‌کند: اوّل: قصّه مغافیر، دوّم: ماریه قبطیه، سوّم: آنکه مراد از مورد تحریم امّ شریک است، که نفس خود را

به پیغمبر هبه ساخت، و پیغمبر به خاطر همسرانش قبول نفرمود.

آنگاه گوید: اصحّ اقوال قصّه مغافیر است، و أضعف آنها قصه امّ شریک است، زیرا چنانچه ابن العربی گوید: ضعف در سند آن از عدم عدالت راویان آن است، و ضعف در معنی از آن جهت که قبول نکردن زن موهوبه تحریم نیست، و حقیقت تحریم امری بعد از تحلیل است، امّا قصّه ماریه قبطیه هرچند امثل در سند، و اقرب در معنی است، امّا در صحاح مدوّن نیست، زیرا مرسل است، و صحیح آن است که در نزد زینب عسل خورده بود، و عایشه و حفصه توطئه کردند که بگویند:

بوی مغافیر از تو می‌آید، و وقتی فرمود: عسل خورده‌ام، گفتند: چه‌بسا زنبور آن از شیره عرفط مکیده باشد، که آن صمغی شیرین و بدبو است.

و نیز گوید: مقصود از «إِنْ تَتُوبا» همان عائشه و حفصه‌اند.

در مورد حکم فقهی، اقوال مختلف را مانند زمخشری نقل می‌کند، آنگاه مسئله‌ای طرح می‌کند که اگر مرد به زنش گفت: تو بر من حرامی، حکمش چیست؟

و هیجده قول در ذیل آن نقل می‌کند.

امّا سبب اختلاف زیاد در مورد، از آن است که نه در کتاب و نه در سنّت نصّ یا ظاهر صحیح مورد اعتمادی در مسئله نیست، آنکه به برائت اصلیه استناد می‌کند می‌گوید: حکمی نیست و به چیزی ملزم نخواهد بود، آنکه گوید: یمین است، می‌گوید: خداوند آن را یمین نامیده است، آنکه گوید: یمین نیست امّا کفّاره دارد، استناد او به دو امر است:

اوّل: آنکه خداوند کفّاره را در آن واجب کرده، و هرچند یمین نباشد.

دوّم: آنکه اعتقاد دارد که تحریم به معنی یمین است، و کفّاره بر معنی واجب

شده است.

آنکه گوید: طلاق رجعی لازم می‌آید، برای آن است که حمل لفظ بر اقلّ وجوه آن کرده است، و رجعیه مانند مورد محرّم الوطی؛ و آنکه گفته: مطلقه است ثلاثا، حمل لفظ بر اکبر معانی آن کرده است، آنکه گفته: در حکم ظهار است، چون اقلّ درجات تحریم است، و آن تحریمی است که نکاح را مرتفع نمی‌سازد، آنگه گوید: طلاق بائن است، بنابراین است که طلاق رجعی حرمت وطی نمی‌آورد، امّا در طلاق بائن حرمت قطعی است، امّا قول یحیی بن عمر که احتیاط به کار برده و آن را طلاق رجعی گفته، و چون رجوع کند احتیاط کرده، و کفّاره را لازم دانسته است.

به قول ابن العربی صحیح نیست، زیرا جمع بین متضادّین است، زیرا ظهار و طلاق با لفظ واحد واقع نمی‌شود، و احتیاط مورد ندارد، امّا آنکه گفته: در مورد غیر مدخول بها تابع نیّت است، زیرا طلاق واحد او در حکم بائن است، و او را حرام می‌کند اجماعا.

همچنین آنکه نیّت را معتبر نمی‌داند، زیرا واحده اجماعا در غیر مدخول بها تحریم‌آور است، پس اخذ به اقل متّفق علیه کافی است، و امّا آنکه گفته: در مدخوله و غیر مدخوله در حکم ثلث است، حکم اعظم را گرفته است، زیرا اگر هم تصریح به ثلث کرده بود، نفوذ آن در مدخوله و غیر مدخوله یکسان است، و معنی باید مثل آن باشد و آن تحریم است.

از دار قطنی نقل می‌کند که: پیغمبر غیر از تحریم، یمین نیز به کار برده است.
آنگاه گوید: بعضی گفته‌اند: این گناهی صغیره بوده است، و صحیح آن است

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۶۸

که عتابی بر ترک اولی است، و پیغمبر مطلقا گناه کبیره و صغیره نداشته است.
در تحلّة الیمین گوید: بعضی آن را به معنی استثناء در یمین می‌دانند، آنگاه گوید: بیشتر علماء، شرط استثناء را متّصل بودن به یمین می‌دانند، و کمتر ایشان اتّصال را شرط نمی‌دانند.
در قوله تعالی: «فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» گوید: جواب شرط برای «إِنْ تَتُوبا» نیست، و جواب آن محذوف است، به دلیل سیاق، یعنی: إن تتوبا فهو خیر لکما إذ قد صغت قلوبکما.
و اینکه نفرموده: فقد صغی قلباکما، زیرا عرب در آنجا که از یک چیز تثنیه می‌آورد آن را به صورت جمع یاد می‌کند، مانند: «فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما»؛ و بعضی گویند: آنجا که تثنیه با اضافه جمع شود، آوردن جمع به جای آن الیق است.
زیرا امکن و اخف است، و در ضمن اقوال، درباره «صالح المؤمنین» گوید: و قیل علی علیه السّلام، و عن اسماء بنت عمیس قالت: سمعت رسول اللّه (ص) یقول: «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» علی بن ابی طالب.
و در آخر از قول مسلم حدیثی نقل می‌کند که: زنان پیغمبر از او نفقه مطالبه می‌کردند، و مقصود از تظاهر همان است.
در ذیل آیه «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ» الخ، گوید: یحیی ابن سلام گفته است: این مثل را خداوند آورده تا عایشه و حفصه را بیم دهد، درباره مخالفت با پیغمبر، و تظاهر بر او، و آنگاه مثل امرأهٔ فرعون آورده، تا ایشان را به طاعت و تمسّک به دین ترغیب فرماید.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۶۹

[۶] تفسیر منهج الصّادقین

اشاره

«يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ...» الآیه.
نخست درباره شأن نزول، همه روایات را یاد می‌کند، و از میان آنها روایت ماریه قبطیه را ترجیح می‌دهد، حق تعالی این سوره را نازل فرمود که: چرا حرام می‌گردانی بر خود آنچه حق تعالی مباح ساخته است تو را یعنی ماریه قبطیه را، قوله تعالی: «تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» این کلام تفسیر تحریم است، یا حال از فاعل آن، یا استیناف به جهت بیان داعی تحریم.
و باید دانست که این آیه دلالت ندارد بر صدور صغیره و کبیره از آن حضرت، زیرا که تحریم بعضی نساء یا غیر آن از مستلذّات بر نفس خود، بی‌سببی یا با سببی قبیح نیست، و در تحت ذنوب داخل نیست، بلکه آن متضمّن هضم نفس است، و قطع مشتهیات و التزام ریاضت نفسانی که موجب ثواب ابدی است، و هیچ بعید نمی‌نماید که ذکر این خطاب به جهت توجع باشد که جائز است خطاب کنند: لم تحمّلت فیه المشقّهٔ.
و اگرچه فعل قبیح نکرده باشد، و بر تقدیر تسلیم که خطاب بر سبیل عتاب بود، می‌گوئیم که: این عتاب بر ترک اولی و افضل است، چه ترک تحریم افضل از تحریم است، و صحیح است که تارک این فعل را گویند: لم تفعله و لم عدلت عنه؛ و نیز شکّی نیست که عقول منکر تطییب قلوب نساء نیستند.

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۷۰

پس آیه دلالت نداشته باشد بر صدور ذنب از آن حضرت، و براهین عقلیه بر عصمت انبیاء از شواهد عادله‌اند بر قول مذکور، و از جهت کثرت عطوفت، و فرط مرحمت او سبحانه است که بعد از این اشاره می‌نماید به وجه تخلص از حنث، برای عباد بقوله تعالی: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَیْمانِکُمْ».

و گفته‌اند که در اینجا لام به معنی علی است، یعنی: فرض کرد بر شما کفّاره یمین را، پس این لام مثل لام «وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها» است که به معنی علیها است.

و اقوی آن است که عتق رقبه از طرف پیغمبر ندبا بوده نه وجوبا، زیرا در کتب فقهیه مسطور است که اگر سوگند خورند بر مباح که اولی مخالف آن باشد و در دین یا دنیا، و بعد از آن اتیان نمایند بر مخالف که اولی است، موجب کفّاره و اثم نمی‌شود، و مأخذ آن قول حضرت رسالت صلی اللّه علیه و آله است که: «من حلف علی یمین فرأی غیره خیرا منها فلیأت الّذی هو خیر»، و عبد الرّحمن بن سمرة نیز روایت کند که: پیغمبر صلی اللّه علیه و آله مرا گفت: «إذا حلفت علی الیمین فرأیت غیرها خیرا منها فأت الّذی هو خیر»، و نیز تقدیم تکفیر بر مراجعت در روایت مقاتل دال است بر عدم وجوب آن، زیرا به اجماع وجوب تکفیر بعد از حنث است نه قبل از آن.

در «اعرض عن بعض»، آن بعض را خبر از خلافت شیخین، می‌گوید: و علّت اعراض را آن می‌داند که اولا تعریض به خیانت حفصه، از ذکر بعض حاصل می‌شود و اعراض از بعض دیگر از راه حلم و اغماض است.

«صالح المؤمنین» مردی که برگزیده ایشان است یعنی علی بن ابی طالب (ع) که نزد معظم اهل سنّت و امامیه چنان است که واشی، ابو نعیم

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۷۱

اصفهانی، ثعلبی، کلبی، مجاهد و ابی صالح همه چنین گفتند.

و بعد از ذکر قوله تعالی: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِینَ کَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» الخ، گوید: و شبهه‌ای نیست در اینکه این تمثیل بعد از ذکر تظاهر حفصه و عایشه در ایذاء پیغمبر، تحذیر و تهدید ایشان است بر اغلظ وجه و اشدّ آن چه در این تمثیل ذکر کفر است.

توضیح از مؤلّف:

یکی از مواردی که مقام علمی و احاطه تفسیری مولی فتح اللّه را نشان می‌دهد همین مورد است.

[۷] تفسیر البرهان

قوله تعالی: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» الآیه.

محمّد بن قیس قال: قال ابو جعفر علیه السّلام: قال اللّه عزّ و جل لنبیّه:

«یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِیمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَیْمانِکُمْ» فجعلها یمینا، و کفّرها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، قلت: بم کفّر؟ قال: أطعم عشرة مساکین، لکلّ مسکین مد، قلت: فمن وجد الکسوة؟ قال: ثوب یواری بها عورته.

زرارة عن ابى جعفر، قال: قال: سألته عن رجل قال لامرأته: أنت علىّ

حرام؛ قال: لو كان لى عليه سلطان لأوجعت رأسه، و قلت: اللّه احلّ لك فما حرّمها عليك، انّه لم يزد على أن كذب، فزعم انّ ما أحلّ اللّه له حرام، و لا يدخل عليه طلاق و لا كفّارة.

فقلت: قول اللّه عزّ و جل: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ» فجعل فيه كفّارة، فقال: إنّما حرّم عليه جاريته مارية القبطية، و حلف أن لا يقربها، و انّما جعل النّبى صلى اللّه عليه و آله عليه الكفّارة فى الحلف و لم يجعل عليه فى التّحريم.

عن عبيد اللّه بن عبد اللّه بن عبّاس، قال: وجدت حفصة رسول اللّه مع امّ ابراهيم فى يوم عايشة، فقالت: لأخبرنّها، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله:

اكتمى ذلك و هى علىّ حرام، فأخبرت حفصة عايشة بذلك، فأعلم اللّه نبيّه فعرّف حفصة أنّها أفشت سرّه، فقالت له: من أنبأك هذا؟ قال: نبّأنى العليم الخبير، فالى رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله من نسائه شهرا، فأنزل اللّه عزّ اسمه: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» قال ابن عبّاس: فسألت عمر بن الخطّاب عن اللّتان تظاهرتا على رسول اللّه (ص) فقال: حفصة و عايشة.

أبو عبد اللّه عليه السّلام فى قوله: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» قال: اطّلعت عايشة و حفصة على النّبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم و هو مع مارية، فقال النّبى صلى اللّه عليه و آله و سلّم: و اللّه لا أقربها، فأمر اللّه ان يكفّر بها عن يمينه.

حديث موقوف بر على بن ابراهيم (نه مرفوع به اهل بيت) را ذكر نكرديم.

ابو بصير قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ» الى «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» قال: صالح المؤمنين، على (ع).

محمّد بن العبّاس اورد اثنين و خمسين حديثا هنا من طريق الخاصة و العامة، منها:

عون بن عبد اللّه بن ابى رافع، قال: لمّا كان اليوم الّذى توفّى فيه رسول اللّه (ص) غشى عليه ثمّ أفاق و أنا أبكى و أقبّل يديه و أقول: من لى و ولدى بعدك يا رسول اللّه، قال: لك اللّه بعدى و وصيى صالح المؤمنين على بن ابى طالب.

عمّار بن ياسر قال: سمعت على بن ابى طالب يقول: و عافى رسول اللّه (ص) فقال: ألا أبشّرك؟ قلت: بلى يا رسول اللّه و مازلت مبشرا بالخير، قال: قد أنزل اللّه فيك قرآنا، قال: قلت: و ما هو يا رسول اللّه؟ قال: قرنت بجبرئيل، ثمّ قرأ:

«وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِکَ ظَهِيرٌ» فأنت و المؤمنون من بيتك، الصالحون.

عن أبى عبد اللّه (ع) قال: انّ رسول اللّه (ص) عرّف اصحابه امير المؤمنين عليه السّلام مرّتين، و ذلك انّه قال لهم: اتدرون من وليّكم من بعدى؟ قالوا: اللّه و رسوله أعلم! قال: فإنّ اللّه تبارك و تعالى قد قال: «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» يعنى امير المؤمنين (ع) و هو وليّكم بعدى؛ و المرّة الثانية يوم غدير خم حين قال: من كنت مولاه فعلىّ مولاه.

ابو بكر الحضرمى عن أبى جعفر (ع)، و الثعلبى بالاسناد عن موسى بن جعفر عليه السّلام، و عن أسماء بنت عميس عن النّبى (ص) قال: «وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» علىّ بن ابى طالب.

انتهى ما فى البرهان.

[٨] و فى نور الثقلين

عن ابی عبد اللّه (ع) فی رجل قال: امرأته طالق و ممالیکه احرار، ان شربت حراما او حلالا من الطل «۱» ابدا، فقال: امّا الحرام فلا یقربه ابدا، ان حلف و ان لم یحلف، و ان الطل فلیس له أن یحرّم ما أحلّ اللّه عزّ و جل، قال اللّه عزّ و جل: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ» فلا یجوز یمین فی تحلیل حرام، و لا فی تحریم حلال، و لا فی قطیعة رحم «۲». فی من لا یحضره الفقیه قال الصّادق: انّی لأکره للرّجل أن یموت و قد بقیت علیه خلّة من خلال رسول اللّه لم یأتها، فقلت: و هل تمتّع رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله؟ قال: نعم، و قرأ هذه الآیة: «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِیُّ إِلی بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِیثاً ...» الی قوله: «ثَیِّباتٍ وَ أَبْکاراً» (برهان هم نقل کرده).

---

(۱) الطل: اللبن.

(۲) کذا فی الاصل و لم اظفر علی الحدیث فی مظانه فی الفقیه، و لکن الظاهر (أو لم یحلف) کما فی روایة العیاشی فی تفسیر قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ...» الخ، (سیّد هاشم رسولی محلاتی، مصحح).

[۹] روح المعانی آلوسی

اشاره

قوله تعالی: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» الآیه.

مشهور آن است که سوره تحریم مدنیه است، و از قتاده نقل کنند که تا ده آیه آن مدنی و باقی مکّی است؛ آنگاه اخبار مربوط به مغافیر و ماریه را نقل می‌کند و می‌گوید: نداء به «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ» در مفتتح عتاب حسن تلطّف دارد، و نظیر آن قوله تعالی: «عَفَا اللَّهُ عَنْکَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» است.

قوله: «تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» یا حال است، و چون قید است خود آن هم مورد عتاب است، یا استیناف نحوی یا استیناف بیانی است، و این اولی است، و وجه آن است که استفهام در اینجا حقیقی نیست، بلکه معاتبه است بر اینکه تحریم در این مورد بر وجه رضایت‌بخشی نیست، در این صورت سؤال أزواجه انکار متجه است.

آنگاه گوید: زمخشری لغزش کرده که گمان برده که کار پیغمبر در تحریم حلال بر او محظور بوده، و خداوند او را بخشیده است، و ابن منیر اسکندرانی بر او سخت تاخته و گفته: آنچه زمخشری درباره پیغمبر گفته، تقوّل و افتراء است، و پیغمبر از آن مبرّی است، زیرا تحریم حلال فقط به دو صورت متصوّر است:

اوّل: اعتقاد به ثبوت حکم تحریم در مورد، و این صورت مانند اعتقاد به ثبوت

حکم تحلیل در حرام، محظور و حرام است و موجب کفر است، و صدور آن از معصوم اصلا امکان ندارد.

صورت دوّم: امتناع از حلال است مطلقا، یا مؤکّدا به یمین، به اعتقاد به حلیّت آن، و چنین صورتی مباح صرف و حلال محض است، و اگر ترک مباح و امتناع از آن مباح نباشد، حقیقت حلال مستحیل می‌شود، و آنچه از پیغمبر سرزده است، از همین قبیل است، و این معاتبه از جهت رفق خداوند به او، و اعلام قدر و منزلت اوست که برای ارضای همسران خودبه‌خود سخت گرفته است.

بعضی گفته‌اند: استعمال تحریم در اینجا بطور مجاز است، و مراد آن است که: چرا به سبب حلف وسیله تحریم ما أحلّ اللّه را فراهم ساخته‌ای.
و هرچند در وقوع حلف از او صلی اللّه علیه و آله اختلاف هست، و هر که گفته، مستند او بعضی اخبار و ظاهر قوله تعالی: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» می‌باشد.
و تحلّة مصدر سماعی حلل است، مانند تکرمة و قیاسی آن تحلیل است، و اصل آن تحلله است که مدغم شده، و آن از حل است ضد عقد، گوئی به یمین بسته و به کفّاره باز شده است.
چنانچه در قول پیغمبر: لا يموت للرّجل ثلاثة اولاد فتمسّه النّار إلّا تحلّة القسم. و مقصود از آن تحله قسم خداوند است، قوله تعالی: «وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيًّا».
آنگاه اقوال فقهی را نقل می‌کند.
قوله تعالی: «وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» أی: جعل اللّه تعالی النّبی ظاهرا علی
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۷۷
الحدیث مطّلعا علیه.
و بنابراین مجازا به کار رفته، یا مضافی مقدّر دارد، یعنی أظهره اللّه علی افشائه؛ بعضی گفته‌اند: مرجع ضمیر مصدر انبأ است، که از نبأت به است، امّا تفکیک مراجع ضمیر روا نیست.
ازهری در تهذیب گفته که: عرف، به تخفیف در قوله تعالی: «عَرَّفَ بَعْضَهُ» به معنی غضب و جازی علیه است، «فَلَمَّا نَبَّأَها بِهِ قالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ» حفصه خواست تا بداند عایشه او را مفتضح کرده یا نه.
آنگاه گوید: تفسیر آیه بر حدیث ماریه اظهر است، امّا حدیث عسل اصح است، و سبب نزول چه‌بسا منحصر نباشد، و در آیه دلالت هست بر آنکه حسن معاشرت با همسران، و تلطّف در سرزنش و اعراض از استقصاء گناه، مستحسن است، و پیغمبر فرمود: خیرکم، خیرکم لنسائه.
قوله تعالی: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» خطاب به حفصه و عایشه است، و التفات از غیبت به خطاب برای مبالغه در عتاب است.
در قوله تعالی: «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ» گوید: وقف بر مولاه، و استیناف و جبرئیل، همچنین وقف بر جبریل، و استیناف و صالح المؤمنین، هر دو جائز است، همچنان‌که وقف بر المؤمنین، و استیناف و الملئکة جائز است، و در این صورت جمله ما بعد هر مبتدای مستأنفی معطوفه خواهد بود.
و ضمیر ذلک برای حصر در مورد نیست، بلکه برای تقوی است.
در «صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» حدیث اسماء را نقل می‌کند، آنگاه گوید: امامیه از
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۷۸
ابی جعفر نقل کنند که پیغمبر اکرم حین نزول آیه، دست علی (ع) را گرفت و فرمود:
یا ایّها النّاس هذا صالح المؤمنین.
و در جواب شرط «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ» اشعار است به آنکه اگر منافقین و معاندین گمان کرده باشند که تظاهر زوجات وهنی برای پیغمبر و فتوری در کار اوست، مأیوس شوند، زیرا آن را که خدا یار است با دیگران چکار است.
در ذیل قوله تعالی: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ» الخ، گوید: و در این آیه چنانچه گویند تصویری برای حال آن

دو زن هست که خیانت ایشان به پیغمبر، در کفر و عصیان، با تمکّن تامّی که در ایمان و طاعت داشتند، محاکاتی است از حال زنان کافره نوح و لوط.
و در پایان می گوید: عتاب و خطاب وارده در این سوره، دلیل بر مزید فضل عایشه و حفصه است.

توضیح از مؤلّف:

و بنابراین قضاوت آلوسی دلیل است بر فضیلت آلوسی.

[۱۰] تفسیر المراغی به جای المنار

اشاره

قوله تعالی: «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکَ تَبْتَغِی مَرْضاتَ أَزْواجِکَ» الآیه.
«تُحَرِّمُ» أی: تمتنع ما أحلّ اللّه لک، هو العسل، «تَبْتَغِی» أی: تطلب،
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۷۹
«فَرَضَ» أی: شرع و بین کما جاء فی قوله: «سُورَةٌ أَنْزَلْناها وَ فَرَضْناها»، و «تَحِلَّةَ أَیْمانِکُمْ» أی: تحلیلها بالکفّارة، و تحلّة القسم تستعمل علی وجهین:
احدهما: تحلیله بالکفّارة کما فی الآیة.
ثانیهما: بمعنی الشیء القلیل، و هذا هو الأکثر کما جاء فی الحدیث: لن یلج النّار إلّا تحلّة القسم، أی: إلّا زمنا یسیرا.
«مَوْلاکُمْ» أی: ولیّکم و ناصرکم، «بَعْضِ أَزْواجِهِ» هی حفصة علی المشهور، «نَبَّأَتْ بِهِ» أی: أخبرت عایشة به، «وَ أَظْهَرَهُ» أی: أطلعه و أعلمه قول حفصة لعایشة، «عرّف» أی: أعلمها ببعض الحدیث الّذی أفشته لعایشة، «وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ» أی: لم یخبرها به، «إِنْ تَتُوبا» أی: حفصة و عایشة، «صَغَتْ قُلُوبُکُما» أی: عدلت و مالت الی ما یجب للرّسول (ص) من تعظیم و إجلال، «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَیْهِ» أی: تتظاهرا و تتعاونا علی ایذاء الرّسول، «مولیه» أی: ولیّه و ناصره، «ظهیر» أی: ظهراء معاونون، و انصار مساعدون، «مسلمات» أی: خاضعات للّه بالطّاعة، «مؤمنات» أی: مصدّقات بتوحید اللّه، مخلصات، «قانتات» أی: مواظبات علی الطّاعة، «تائبات» أی: مقلعات عن الذّنوب، «عابدات» أی: متعبّدات متذلّلات لأمر رسول اللّه (ص)، «سائحات» أی:
صائمات، سمّی الصائم بذلک من حیث أنّ السائح لا زاد معه، و لا یزال ممسکا حتّی یجد الطّعام کالصّائم لا یزال کذلک حتّی یجیء وقت الافطار.

المعنی الجملی

در اینجا حدیث مغافیر را نقل می کند و می گوید: دو سرّی که پیغمبر به حفصه
قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۸۰
سپرد، و او برای عایشه افشاء کرد:
یکی: تحریم عسلی که نزد زینب خورده بود.

دوّم: خبر از خلافت ابو بكر و عمر.

الايضاح

«يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» أى:
يا أيّها النّبى لم تمتنع عن شرب العسل الّذى أحلّه اللّه لك تبتغى بذلك رضا أزواجك؟ و هذا عتاب من اللّه على فعله ذلك، لأنّه لم يكن عن باعث مرضى، بل كان طلبا لمرضات الأزواج، و فى هذا تنبيه إلى انّ ما صدر منه لم يكن ممّا ينبغى بمقامه الشّريف ان يفعله.
و فى ندائه (ص) ب «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ» فى مفتتح العتاب، حسن تلطّف، و تنويه بشأنه عليه الصّلاة و السّلام، على نحو ما جاء فى قوله: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ».
«وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» أى: و اللّه غفور لذنوب التّائبين من عباده، و قد غفر لك امتناعك عمّا أحلّه لك، «رحيم» بهم أن يعاقبهم على ما تابوا منه من الذّنوب.
و اذا عاتبه على الإمتناع عن الحلال و هو مباح، سواء كان مع اليمين او بدونه تعظيما لقدره الشريف، و اجلالا لمنصبه، ان يراعى مرضاة أزواجه بما يشقّ عليه، جريا على ما ألف من لطف اللّه به، و ايماء الى أنّ ترك الأولى الى مقامه السّامى يعدّ كالذّنب، و إن لم يكن فى نفسه كذلك.
«قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» أى: قد شرع لكم تحليل أيمانكم
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ٧٨١
بالكفّارة عنها، فعليك أن تكفّر عن يمينك؛ و قد روى أنّه عليه الصّلاة و السّلام كفّر عن يمينه فأعتق رقبة (عبدا و أمة).
«وَ اللَّهُ مَوْلاكُمْ» أى: و اللّه متولّى اموركم، بنصركم على أعدائكم، و مسهّل لكم سبل الفلاح فى دنياكم و آخرتكم، و منير لكم سبل الهداية إلى ما فيه سعادتكم فى معاشكم و معادكم.
«وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» أى: و هو العليم بما يصلحكم، فيشرعه لكم، الحكيم فى تدبير اموركم، فلا يأمركم و لا ينهاكم إلّا وفق ما تقتضيه المصلحة.
تا آنجا كه گويد:
و قد اعظم سبحانه شأن النصرة لنبيّه على هاتين الضّعيفتين، للاشارة الى عظم مكر النّساء، و المبالغة فى قطع اطماعهما، بأنّه ربّما شفع لهما مكانتهما عند رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) و عند المؤمنين، لأمومتهما لهم و كرامة له (صلى اللّه عليه و آله) و رعاية لأبويهما، و لتوهين امر نظائرهما، و دفع ما عسى أن يتوهّمه المنافقون من ضرره فى أمر النبوّة، و قهر أعداء الدّين، إذ قد جرت العادة بأن الشؤون المنزليّة تشغل بال الرّجال، و تضيع زمنا من تفكيرهم فيها و قد كانوا أحقّ به فى التفكير فيما هو أجدى نفعا و اجلّ فائدة.
ثمّ حذّرهما بما يلين من قناتهما، و يخفض من غلوائهما، و يطمئن من كبريائهما، فقال:
«عَسى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ ...» الخ.
و الخلاصة، احذرن ايّتها الأزواج، من إيذاء رسول اللّه (صلى اللّه عليه و آله) و التألّب عليه، و العمل على ما يسوؤه، فانّه ربما أحرج صدره فطلّقكنّ، فأبدله اللّه من

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۸۲

هو خير منكنّ، فی الدّين و الصلاح و التقوى و فی الشؤون الزوجيّة، فأعطاه بعضهنّ أبكارا و بعضهنّ ثيّبات.

و لا شیء أشدّ على المرأة من الطّلاق، و لا سيما إذا استبدل خيرا منها بها.

در ذيل قوله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» الخ، گويد:

و فی هذا تعريض بأمّهات المؤمنين، و تخويف لهنّ بأنّه لا يفيدهنّ ان أتين بمعصية، اتّصالهنّ بالنّبی (ص) و كونهنّ فی عصمته.

[۱۱] فی ظلال القرآن سيّد قطب

قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» الخ.

در تفسير آيه، مقدّماتی به تفصيل ياد می‌كند، از اينكه پيغمبر اكرم خاتم پيغمبران و دين او خاتم أديان است، بنابراين می‌بايد در تمام نواحی، معارف انسانی كه انسان به دانستن آن نيازمند است، تصويری عالی و روشنگر داشته باشد، همه چيز در آن به صراحت بيان شده، و ابهامی در كار نباشد.

زندگانی پيغمبر ظاهرا، خود كتابی مشروح و مفصّل برای فهم معارف اسلامی و فضائل و وظائف انسانی است، و خود بهترين شاهد و نمودار تعليمات و معارف اسلامی است.

در اين سوره يكی از صفات و مظاهر زندگانی پيغمبر با صراحت و خلوص

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۸۳

بيان شده، و هيچ‌چيز از آن در زاويه اختفاء نمانده است.

آنگاه بطور تفصيل ازدواجهای پيغمبر را شرح می‌دهد، و ثابت می‌كند كه همه آنها بر روی مصالح انسانی و فضيلت انجام گرفته، و در هيچ‌يك از آنها انگيزه هوسرانی وجود نداشته است، و هرچند خواستن و لذّت‌جوئی در مرز دين و فضيلت در آنها دخالت نداشته باشد.

در منزل خود با زنانش چنان رفتار می‌كرد، آنچنان‌كه از بشری كه فرستاده خداوند است سزاوار باشد.

امّا زندگانی كردن در كنار پيغمبر كافی نبود كه مشاعر خاص بشری و انگيزه‌های آن را در نهاد زنان پيغمبر محو و نابود كند، ميان ايشان مشاجره واقع می‌شد، حسادت می‌ورزيدند، برای همديگر مايه می‌گرفتند، عايشه خودش گفته از صفيّه بدش می‌آمده، و به‌طور طنزآميزی به پيغمبر گفته: كوتاهی او برای تو بس است، و همين اقرار، صداقت و تربيت اسلامی او را می‌رساند.

در اين سوره به مناسبت مقام پس از ترغيب متظاهرتان به توبه، خداوند متعال امر عام به توبه فرموده، قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً»، و همچنين همه را به مسؤليّت سنگين خويش در تربيت خود و اهل بيت خود آگاه ساخته است، قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ ناراً».

آنگاه همه احاديثی را كه قبلا ذكر شده ياد می‌كند، و روايت مغافير را ترجيح می‌دهد.

در قوله تعالى: «لِمَ تُحَرِّمُ» گويد: پيغمبر، آن را شرعا تحريم نكرده بود، بلكه

قرآن ثقل اکبر، متن، ص: ۷۸۴

خود را از آن محروم ساخته بود.

و در قوله تعالى: «وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» گويد: از روی علم و حكمت برای شما تشريع می‌كند، و به آنچه طاقتش را داريد

مصلحت شماست امر می‌فرماید، پس حرام نکنید مگر آنچه را او حرام کرده، و حلال نکنید مگر آنچه را او حلال فرموده است. در قوله تعالی: «وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» گوید: بیاد بیاورید آن قسمت از زمان را که انسان با آسمان زندگی می‌نمود، و آسمان در کار زمینیان آشکارا دخالت می‌کرد، و فرستاده خود را از وقائع آگاه می‌ساخت.

و در قوله تعالی: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ» الخ، حمله شدید و هولناك، و تهدید مهیب و ترس‌آوری می‌بینیم، و از اینجا معلوم می‌شود که عمق اثر این حادثه در دل پیغمبر چه اندازه هولناك بوده است.

این یکی از صور زندگانی انسانی برتر، عظیم (بزرگوار) و والا است که نبوّت را با بشریّت جمع کرده، و وظائف آنها را انجام می‌دهد، بی‌آنکه یکی از دیگری بکاهد، و به همین جهت آخرین رسالت بشری را او انجام داده، و خداوند دین را به او کامل گردانیده است.

رسالت کامله همین است که رسول کامل آن را حمل کرده، و از کمال این رسالت آن است که انسان به آن کامل می‌شود، هیچ نیروئی از انسان را هدر نداده و هیچ استعداد نافعی را از او تعطیل نکرده است.

در سیرت پیغمبر کامل، تمام ضعفها و نیروهای انسان نمایش داده شده، و مرز مصالح بشری آنسان که انسان کاملی باشد، روشن گردیده؛ این است کتاب کامل و روشن تا آخر الزّمان، تا همه بتوانند آن را بخوانند.

[۱۲] تفسیر الکاشف

قوله تعالی: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» الآیه.

در تفسیر کاشف پس از ذکر اسباب نزول، بر طبق روایات درباره تعیین بعض ازواج گوید که: وی حفصه بنت عمر بن الخطّاب است.

و مقصود از قوله تعالی: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ» الخ، حفصه و عایشه‌اند، و دلائل بسیار دراین‌باره هست که ما به چهار تا از آنها اکتفاء کردیم، دو تا از تفاسیر طبری و رازی، و دو تا از صحاح، اوّل: بخاری در جزء ششم در تفسیر سوره تحریم، دوّم: مسلم در قسم دوّم از جزء اوّل.

در باب تهدید و وعید متظاهرتان و قوای پشتیبان پیغمبر گوید:

و نسأل: لماذا كلّ هذا التّهديد و الوعيد، و ما هو شأن عايشة و حفصة حتّى يحشّد عليها، قوّة اللّه و قوّة جبريل و معه جميع الملائكة و صالح المؤمنين؟

الجواب: انّ عايشة و حفصة غير مقصودتين بالخصوص من هذا التّهديد، و انّما المقصود اولا التنويه بعظمة الرسول و مكانته، ثمّ افهام الجميع بما فيهم حفصة و عايشة و المنافقين و الكافرين، و كلّ من أضمر او يضمر السّوء للرّسول الأعظم (ص) افهام الجميع بأنّ النّبى (ص) فى حصن حصين من قوّة اللّه و ملائكته و أوليائه.

و در ذیل قوله تعالی: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ

لُوطٍ» گوید:

و الخلاصة انّ اللّه تعالى أدخل النّار امرأة نوح و امرأة لوط لكفرهما و نفاقهما مع انّهما كانتا زوجتى نبيين عظيمين، فكذلك سبحانه يدخل النّار أزواج الرّسول الأعظم اللائى تظاهرن عليه ان لم يتوبا إلى اللّه و إليه.

«يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» الآيه.
قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ...» الخ، خطاب مشوب به عتاب لتحريمه (صلى اللّه عليه و آله) لنفسه بعض ما أحلّ اللّه له و لم يصرّح تعالى به و لم يبيّن ما هو و ماذا كان، غير انّ قوله «تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» يومئ أنّه كان عملا من الاعمال المحلّلة الّتى يقترفها النّبى، لا ترتضيه أزواجه، فضيّقن عليه و آذينه حتّى أرضاهنّ بالحلف على أن يتركه و لا يأتى به بعد.
فقوله: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ» علق الخطاب و النّداء بوصف النبيّ دون الرّسول لاختصاصه به فى نفسه دون غيره، حتّى يلائم وصف الرّسالة.
و قوله: «لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» المراد بالتّحريم، التّسبب إلى الحرمة بالحلف على ما تدلّ عليه الآية التالية، فإنّ ظاهر قوله: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ ...» الخ، انّه (ص) حلف على ذلك، و من شأن اليمين حلف على ان يوجب عروض الوجوب، ان كان الحلف على الفعل و الحرمة، و ان كان الحلف على
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۸۷
الترك، و اذا كان (ص) حلف على ترك ما أحلّ اللّه له، فقد حرّم ما أحلّ اللّه له بالحلف. و ليس المراد بالتحريم، تشريعه (ص) على نفسه الحرمة فيما شرّع اللّه له فيه الحلّيّة، فليس له ذلك.
و قوله: «تَبْتَغِي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ» تتطلّب بالتّحريم رضاهنّ، بدل من (تحرم) الخ، او حال من فاعله، و الجملة قرينة على انّ العتاب بالحقيقة متوجهة إليهنّ، و يؤيّده قوله خطابا لهما: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما» الخ، مع قوله فيه «وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».
قوله تعالى: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ وَ اللَّهُ مَوْلاكُمْ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» قال الراغب: كلّ موضع ورد فرض اللّه عليه الايجاب للذى أدخله اللّه فيه، و ما ورد من فرض اللّه له، فهو أن لا يحظره على نفسه، نحو: «ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيما فَرَضَ اللَّهُ لَهُ» و قوله: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ»، انتهى.
و التحلّة، اصلها تحللة على وزن تذكرة و تكرمة، مصدر كالتحليل، قال الراغب: و قوله عزّ و جل: «قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمانِكُمْ» أى: يبيّن ما تحلّ به عقدة أيمانكم من الكفّارة.
و المعنى: قدر اللّه لكم، كأنّه قدّره نصيبا لهم حيث لم يمنعهم عن حلّ عقدة اليمين تحليل أيمانكم بالكفّارة، و اللّه وليّكم الّذى يتولّى تدبير اموركم، بالتّشريع و الهداية، و هو العليم الحكيم.
و فى الآية دلالة على أنّ النّبى (ص) كان قد حلف على التّرك و أمر له بتحلّة يمينه.
قرآن ثقل اكبر، متن، ص: ۷۸۸
قوله تعالى: «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ حَدِيثاً فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ ... قالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هذا قالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» السرّ، هو الحديث الّذى تكتمه فى نفسك و تخفيه. و الإسرار افضاؤك الحديث الى غيرك مع ايصائك باخفائه، و ضمير «أَنْبَأَكَ» لبعض أزواجه، و ضمير «به» للحديث الّذى أسرّه النّبى (ص) إليها، و ضمير «أظهره» للنّبى (ص)، و ضمير «عليه» لإنبائها به غيرها و افشائها السرّ، و ضمير «عرّف» و «أعرض» للنّبى (ص)، و ضمير «بعضه» للحديث، و الاشارة بقوله: «هذا» لإنبائها به غيرها و افشائها السر.

و محصل المعنى، و اذ افضى النّبى إلى بعض أزواجه، و هى حفصة بنت عمر ابن الخطّاب، حديثا و أوصاها بكتمانه، فلمّا أخبرت به غيرها، و أفشت السرّ خلافا لما أوصاها به، و أعلم اللّه النّبى أنّها أعلمت به غيرها، عرّف بعضه و أعرض عن بعض آخر، فلمّا خبّرها النّبى بالحديث، قالت للنّبى: من أنبأك و أخبرك أنّى نبّأت به غيرى و أفشيت السر؟ قال النّبى: نبّأنى و خبّرنى العليم الخبير، و هو اللّه العليم بالسرّ و العلانية، الخبير بالسّرائر.

قوله تعالى: «إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ» أى: إن تتوبا إلى اللّه فقد تحقّق منكما ما يستوجبا عليكما التّوبة، و ان تظاهرا عليه فانّ اللّه هو موليه، الخ.

و اتّفق النّقل على انّهما عايشة و حفصة زوجا رسول اللّه (ص).

و الصغو: الميل، و المراد به الميل الباطل و الخروج عن الاستقامة و التظاهر عليه (ص) من الكبائر، و قد قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ

فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذاباً مُهِيناً» (الاحزاب/ ۵۷)، و قال: «وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ» (التوبة/ ۶۱).

و التعبير بقلوبكما، و ارادة معنى التثنية من الجمع، كثير النظير فى الاستعمال.

و قوله تعالى: «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ ...» الخ، التظاهر، التعاون، و اصل و إن تظاهرا، تتظاهرا، و ضمير الفصل فى قوله: «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ» للدّلالة على انّ للّه سبحانه عناية خاصة به (ص)، ينصره و يتولّى أمره من غير واسطة من خلقه؛ و المولى: الولىّ الّذى يتولّى أمره و ينصره على من يريده بسوء، و «جبريل» عطف على لفظ الجلالة، و «صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» عطف، كجبريل بصالح المؤمنين، على ما قيل الصلحاء من المؤمنين، واحد أريد به الجمع كقولك:

لا يفعل هذا الصالح من النّاس، تريد به الجنس، كقولك: لا يفعله من صلح منه، و مثله قولك: كنت فى السامر و الحاضر.

و فيه قياس المضاف إلى الجمع، الى مدخول اللام، فظاهر صالح المؤمنين غير ظاهر الصّالح من المؤمنين.

و وردت الرواية من طرق اهل السنّة عن النّبى، و من طرق الشّيعة عن ائمة اهل البيت (ع)، ان المراد بصالح المؤمنين على عليه افضل السّلام و سنوافيك انشاء اللّه.

و فى المراد منه اقوال اخر اغمضنا عنها لعدم الدليل عليها.

و قوله: «وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ» افراد الخبر للدّلالة على انّهم متّفقون فى نصره، متّحدون، صفّا واحدا، و فى جعلهم بعد ولاية اللّه و جبرئيل و صالح المؤمنين تعظيم و تفخيم.

و لحن الآيات فى اظهار النّبى (ص) على من يؤذيه و يريده بسوء، و تشديد العقاب على من يتظاهر عليه، عجيب، و قد خوطب فيها النّبى اولا و عوتب على تحريمه ما أحلّ اللّه له، و اشير عليه بتحلّة يمينه، و هو اظهار و تأييد و انتصار له، و ان كان فى صورة العتاب.

ثمّ التفت من خطابه الى خطاب المؤمنين فى قوله: «وَ إِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلى بَعْضِ أَزْواجِهِ» يشير الى القصّة و قد أبهمها ابهاما، و قد كان أيّد النبىّ و أظهره قبل الاشارة الى القصّة و افشائها مختوما عليها، و فيه مزيد اظهاره.

ثمّ التفت من خطاب المؤمنين الى خطابهما، و قرر ان قلوبهما قد صغت بما فعلتا، و لم يأمرهما ان تتوبا من ذنبهما، بل بيّن لهما انّهما واقعتان بين امرين، امّا ان تتوبا، و امّا ان تظاهرا على من «اللّه هو موليه ...» الخ؛ ثمّ اظهر الرّجاء ان طلّقهنّ ان يرزقه نساء خيرا منهنّ، ثمّ أمر النبىّ أن يجاهد الكفّار و المنافقين و يغلظ عليهم.

و در تفسیر قوله تعالی: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِینَ کَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ ...» الآیه، گوید:
و فی تمثیل تعریض ظاهر شدید لزوجی النّبی، حیث خانتاه فی إفشاء سرّه، و تظاهرتا علیه، و آذتاه بذلک، و خاصهٔ من حیث التعبیر بلفظ الکفر و الخیانهٔ، و ذکر الامر بدخول النّار.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم
جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹
بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.
مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.
اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.
از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :
الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی
ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه
ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...
د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری

مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹